ИСЛАМ

на территории бывшей Российской империи

Энциклопедический словарь

3

ВОСТОЧНАЯ ЕВРОПА • БАШКОРТОСТАН •

• ТАТАРСТАН • КАВКАЗ • СРЕДНЯЯ АЗИЯ •

ИСЛАМ Энциклопедический словарь 3

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Санкт-Петербургский филиал
Института востоковедения

ИСЛАМ

на территории бывшей Российской империи

Энциклопедический словарь

Выпуск 3

Москва
Издательская фирма «Восточная литература» РАН
2001

УДК 29
ББК 86.38я2
И87

Составитель
и ответственный редактор
С.М.ПРОЗОРОВ (СПбФ ИВ РАН)

Научные консультанты
О.Ф.АКИМУШКИН (СПбФ ИВ РАН),
А.Б.ХАЛИДОВ (СПбФ ИВ РАН)

Редактор издательства
Л.В.ПОСУВАЛЮК

И87 **Ислам** на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 3. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. — 184 с.: ил.
ISBN 5-02-018228-1
ISBN 5-02-018136-6

ББК 86.38я2

Научное издание

Ислам на территории бывшей Российской империи

Энциклопедический словарь

Выпуск 3

Утверждено к печати Санкт-Петербургским филиалом Института востоковедения РАН

Редактор *Л.В.Посувалюк.* Художник *Б.Л.Резников.* Художественный редактор *Э.Л.Эрман*
Корректор *Н.Н.Щигорева.* Технический редактор *О.В.Волкова*
Компьютерный набор указателей *А.А.Хисматулин.* Компьютерная верстка *Е.А.Пронина*

ЛР № 020297 от 23.06.97
Подписано к печати 10.04.2001. Формат 70×100 1/16. Печать офсетная
Усл. п. л. 15,0 + 0,65 (вкл.). Усл. кр.-отт. 19,2. Уч.-изд. л. 24,5. Тираж 2000 экз. Изд. № 7949. Зак. № 1574

Издательская фирма «Восточная литература» РАН
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

Отпечатано в соответствии с качеством предоставленного оригинал-макета в ППП «Типография «Наука».
121099, Москва, Шубинский пер., 6

ISBN 5-02-018228-1
ISBN 5-02-018136-6

3-й Выпуск энциклопедического словаря «Ислам на территории бывшей Российской империи» методологически и структурно аналогичен первым двум Выпускам этого издания (М., 1998, и М., 1999), но не повторяет материалы, содержащиеся в них. Статьи этого Выпуска в большинстве своем – оригинальные исследования, освещающие разные формы бытования ислама на указанной территории вплоть до наших дней. В 3-м Выпуске широко представлен региональный ислам, в частности на Северном Кавказе, в Татарстане, Туркменистане, Казахстане, Крыму. Актуальность нового методологического подхода к изучению ислама, положенного в основу предлагаемого исследования, очевидна. В нынешних условиях потребность в достоверной информации об исламе и в эффективной методологии исследования механизма его функционирования признают не только светские власти, но и местное, «традиционное» мусульманское духовенство. Вынужденные реагировать на активизацию деятельности проповедников «возрождения» ислама, последние оказались неспособны идеологически противостоять мощному натиску профессионально подготовленных зарубежных и местных борцов за «чистоту» ислама. В условиях этноконфессиональной и социальной напряженности, свободы передвижения граждан, доступа к новым средствам информационной коммуникации традиционно репрессивные меры (преследования, запреты, цензура и т.д.) против религиозного и политического экстремизма малоэффективны.

Попытки проповедников «чистоты» ислама насадить среди российских мусульман, поколения которых веками воспитывались на местных традициях, иные идеологические формы ислама, сложившиеся в других исторических условиях и в других историко-культурных регионах, неизбежно носят конфронтационный характер. С научной точки зрения противопоставление местным мусульманским традициям «истинно исламских» необосновано, а с общественно-политической – чревато опасными конфликтами, дестабилизирующими этноконфессиональные отношения в России и бывших Советских республиках с мусульманским населением. В этих условиях наиболее эффективным идеологическим аргументом против проповедников «чистоты» ислама может стать распространение научных знаний об исламе и разных формах его бытования. В этом – одна из главных целей предлагаемого издания.

В 3-й Выпуск в алфавитном порядке включено 87 статей, в подготовке которых приняли участие 33 автора из России (Санкт-Петербург, Москва, Казань, Краснодарский край, Уфа), Узбекистана (Ташкент, Самарканд), Азербайджана (Баку), Крыма (Симферополь), а также из Германии (Бохум, Халле-Виттенберг) и Франции (Париж).

Выпуск снабжен иллюстрациями (4 черно-белые и 13 цветных), схемами и планами.

Замечания и предложения (в том числе по участию в подготовке очередных выпусков, а также в финансировании и материальной поддержке этого проекта) просим присылать по адресу:

РОССИЯ
191186, Санкт-Петербург
Дворцовая набережная, 18
Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН
Факс: (8-812) 311-5101, 312-1465
e-mail: s_prozorov@mail.ru

СПб., декабрь 2000 г.

Руководитель проекта
С.М.Прозоров

The third fascicle of the lexicon "Islam in the former Russian Empire" follows research methods and theoretical principles initiated in its first and second fascicles (published in Moscow in 1998 and 1999), but does not reprint their materials. It includes mainly first hand materials dealing with different local forms of Islam as they were and are practised in the North Caucasus, Tatarstan, Turkmenistan, Kazakhstan, the Crimea and other Muslim regions in the territory of the former Russian Empire up to date. The lexicon proposes a new important approach to Islam. At present so secular as Muslim authorities have to seek for a correct information on Islam as well as a sufficient methodology to study how it is functioning. Competing with adherents of the "Islamic revival", the "traditionalist" Muslim clergy has failed to answer Islamist challenges from the countryside and abroad appealing to the "purification of Islam". Given the conditions of ethno-religious and social tensions, the spread of unrestricted massive migration, the appearance of new international informational technologies, it is difficult to beat religious and political extremists by means of administrative persecutions such as political repressions, official prohibition or censorship.

Calls for "purification" of Islam arisen among the Russian Muslims, who have grown up according to their local traditions for many generations, cause an inevitable schism of the society. From the scientific point of view it is inaccurate to oppose a "pure Islam" to local Muslim traditions. Such an approach is also fraught by dangerous conflicts which are able to aggravate seriously ethnic and religious situation in post-socialist Russia and other former Soviet states inhabited by Muslims. Under these circumstances the spread of scientific knowledge of Islam as it is functioning in different areas might get a most effective ideological controversy against missionaries of "Islamic purification". This is one of the major goals of this project.

The third issue of the lexicon includes 87 articles arranged in alphabetic order. 33 scholars from scientific centres of Russia (including St.-Petersburg, Moscow, Qazan, Krasnodar, Ufa), Uzbekistan (Tashkent, Samarkand), Azerbaijan (Baku), the Crimea (Simpheropol) as well as from Germany (Bochum, Halle-Wittenberg) and France (Paris) contributed to this issue.

The fascicle contains 13 colour prints, 4 black-and-white images as well as different diagrams and plans.

Any remarks to the lexicon and suggestions for future fascicles (including possible contribution, financial and material support of this project) are welcome. All inquiries regarding this publication should be directed to:

Institute for Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (St.-Petersburg Branch)
Dvortsovaya naberezhnaya, 18
St.-Petersburg
191186, Russia
Fax: (7-8-812) 3115101; (8-812) 3121465
e-mail: s_prozorov@mail.ru

St.-Petersburg, December 2000

Dr Prof. Stanislav M. Prozorov,
Editor and Supervisor of the Project

Содержание

ʻАбд ар-Рахим-баб — известный в бассейне реки Сырдарья и в горных областях Тянь-Шаня «святой», считающийся основателем рода *х^ваджей* Карахан (*кара-хан*). Его святыня находится в селении Кара Асман (Арысский район Южно-Казахстанской области), где он известен как Сатук-*ата*. Составители генеалогий (*насаб-нама*) местных *х^ваджей* идентифицируют его с Сатук Бугра*ханом*, основателем династии Караханидов (992–1211). Сличение генеалогий *х^ваджей*-потомков ʻА. ар-Р.-б. и Караханидов обнаруживает серьезные расхождения между ними. По мнению проф. Б.Д.Кочнева, составители Насаб-нама (родословной потомков ʻА. ар-Р.-б.) имели какие-то смутные представления об отрарской ветви этой династии. Согласно сакральной истории местных *х^ваджей* рода Карахан, ʻА. ар-Р.-б. — потомок *имама* Мухаммада б. ал-Ханафийи (ум. в 700 г.) в четвертом поколении, прибывший во главе 60-тысячного войска арабов в Центральную Азию (Туркистан) с целью распространения ислама. Он завоевал Узгенд и Фергану, Шаш, Исфиджаб, Кара Асман, Тараз, затем направился в Восточный Туркистан и дошел до Хами, Кумула и Хотана. После многолетнего правления в Восточном Туркистане он вернулся в Кара Асман и скончался там. Местная устная и письменная традиция, зафиксированная позднее в генеалогиях *х^ваджей*, приписывает ему заслуги в исламизации тюрков, которым он дал название туркман (*турк-эман*, перс. «наши тюрки»), поселил их в Кара Асмане и в других мусульманских крепостях. Ему приписывают также прорытие каналов и основание населенных пунктов в бассейне реки Арысь, что сближает его образ с древним культом природы. Все «святые», погребенные к востоку от Кара Асмана и Сайрама (Мансур Хамир-*ата*, Тектурмас-*ата*, Машхад-*ата*, Аулийа'-*ата*, Токмак-*ата* и др.), считаются его потомками. В народных поверьях известен *чилтан* ʻАбд ар-Рахим Машрики, обитающий в предгорных и горных районах Тянь-Шаня.

Лит-ра: Насаб-нама-йи манзума-йи фариси / Рук. из частного собрания Кутты Кожа (г. Арысь Южно-Казахстанской обл.); *D.DeWeese*. The Politics of Sacred Lineages in 19th-Century Central Asia: Descent Groups Linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters // IJMES, 31 (1999), 507–530; *Б.Д.Кочнев*. О Насаб-нама Караханидов // Йасави тагылымы. Вып. 2. Туркестан (в печ.).

Аш. М.

Абузар — мечеть в г. Набережные Челны (Республика Татарстан), построенная в 1993 г. (архитекторы В.А.Манукян и Т.Г.Улатова, инженер-конструктор В.П.Евсеев) и названная именем ближайшего сподвижника пророка Мухаммада — Абу Зарра ал-Гифари, известного набожностью и аскетизмом.

Мечеть расположена среди жилой застройки в комплексе с *мадраса* Нурутдин (Нур ад-дин) на участке, обнесенном металлической ажурной оградой. Относится к типу купольной мечети с обособленными входами и поэтажными залами для мужчин и женщин и осевым расположением трехъярусного *минарета* с северной стороны. Общая композиция мечети формируется прямоугольным корпусом с плоским покрытием, восьмигранным зальным объемом под низким килевидным куполом и трехъярусным *минаретом* под высоким тонким шатром. Одноэтажное с цокольным этажом здание имеет обособленные входы для мужчин и женщин на западном и восточном фасадах. При вестибюлях в женской и мужской половинах расположены гардероб для верхней одежды, комната для омовений и санузлы. По лестнице вниз — спуск в женский квадратный в плане зал, развернутый диагональю по продольной оси. Вход в зал в северном углу. В мужской зал — подъем по одномаршевой лестнице. В северной половине цокольного этажа расположены технические помещения.

Стены обоих залов в интерьере прорезают прямоугольные в плане опоры с криволинейным завершением, поддерживающие пологий купол. Высота нижнего зала 3 м, верхнего — 6 м. Колонны формируют восьмерик верхнего зала, освещенный высокими с треугольным завершением окнами и горизонтальными окнами под куполом. Снаружи выступающий объем верхнего зала над более низким вестибюльным объемом воспринимается как световой барабан купола. Четырехгранный нижний ярус развернут диагональю по продольной оси и наполовину входит в вестибюльный объем. Из мужского вестибюля — вход на винтовую лестницу *минарета*. Она ведет на третий ярус — световой фонарь *азанчи* с круговым балконом. Более узкий объем фонаря отделен карнизом от глухого основания шатра. Купол и шатер увенчаны полумесяцем на шаре. Входы в мечеть акцентированы стрельчатыми нишами. Стены раскрепованы плоскими филенками, покрытыми глазурованными плитками зеленовато-изумрудного цвета. Стены основного объема и *минарета* покрыты розово-бежевым ракушечником. Карнизы и цоколь выложены серым гранитом. Купол, шатер *минарета* и наружные подоконники покрыты оцинкованным железом. Ажурное металлическое ограждение балкона *минарета* имеет криволинейный профиль. Филенки, узкие окна и ниши с треугольным завершением, стрельчатые ниши входов придают мечети восточный колорит. Утончающийся кверху, ступенчато-ярусный силуэт *минарета* с глухим нижним ярусом, переходящим в восьмерик через треугольные срезы ребер, и купольный восьмигранный зальный объем ассоциируются с формами булгарской архитектуры.

Современное культовое сооружение с традиционной композицией и мотивами булгарской архитектуры в объемном решении.

Х. Н.

Абызы (*абыз*, *абыз-ага*, вероятно от араб. *хафиз* — «знающий Коран наизусть») — участники широкого общественно-религиозного движения среди татар в XVI–XVIII вв. А. выступали за сохранение исламских традиций и образования в условиях

изолированных сельских мусульманских общин. Движение не представляло собой единой централизованной силы, было связано с «народным исламом» и ориентировано прежде всего на максимальную изоляцию от официальных властей. В идеологии движения доминировало представление об *имаме* как автономно избираемом главе мусульманской общины. А. составили основу религиозных и интеллектуальных слоев татарского общества в период, когда в Российском государстве ислам подвергался прямым гонениям. Они были идеологической силой, стоявшей за выступлениями мусульман в защиту своих прав.

К XIX в. происходит постепенная локализация движения А. в периферийных районах компактного проживания татар-мусульман и его частичная трансформация в ишанизм. С движением А. связана также идея возрождения «града Булгара» — идеального мусульманского государства в Волго-Уральском регионе. Она нашла отражение в воззрениях участников восстания Батырши (1755 г.) в Башкирии, в высказываниях *муллы* Мурада, Х.Муслими и Г.Чокрыя. В результате изменения политики государства в отношении религий народов России, становления системы национального религиозного образования у татар в первой половине XIX в. движение А. сошло на нет.

Лит-ра: *Г.Рэхим, Г.Газиз.* Татар эдэбияты тарихы: Феодализм дэвере. Казан, 1925; *М.Гэйнетдинов.* XVII йоздэ татар янарыш хэрэкэте // Казан утлары. 1976, № 7, 170–186, № 8, 102–115; *Ш.Мэржани.* Эл-кыйсме эс-сани мин китаби мостэфед эл-эхбар фи эхвали Казан ве Болгар. Казан, 1900, 190; *Ш.Мэржани.* Мостэфед эл-эхбар фи эхвали Казан ве Болгар. Казан, 1989, 242–243; *Р.Фэхретдин.* Асар. 1 жозья. Казан, 1900, 29.

А. Хаб.

Адат (араб. *'ада*, мн. ч. *'адат* — «обычай») — у мусульман Кавказа, как и в других регионах исламского мира, комплекс традиционно сложившихся местных юридических и бытовых институтов и норм, не отраженных в *шари'ате*. Употребляется в трех основных значениях: обычное право, суд по обычному праву, неправовой обычай. В ходе постепенной исламизации региона в VII–XVIII вв. понятие А. из арабского языка (через персидский и тюркские) вошло в общественно-политическую и правовую лексику кавказских народов. В письменных источниках на Кавказе и устной речи местных мусульманских народов встречаются менее употребляемые синонимы А. на арабском (*'урф, расм, хакк, 'адл*), тюркских (*тюре*) и кавказских языках (авар. *батль*, дарг. *зега*, чечен. и ингуш. *кхел* и многие другие).

Древнейшие юридические памятники А. обнаружены в арабской эпиграфике Нагорного Дагестана. Это надпись 718/1318-19 г. на стене мечети даргинского селения Худуц, стела 757/1356 г. перед входом в соборную мечеть лезгинского селения Курах и надпись XIV в. из даргинского селения Ашты. Это решения местных мусульманских судов (араб. *махкама, диван*) по поземельным делам. Худуцкая надпись содержит ряд уголовных норм, касающихся кровомщения. В дагестанских арабоязычных рукописях XV–XIX вв. сохранились копии постановлений по поземельным делам согласно А., а также своды уголовных, поземельных, хозяйственных и межобщинных норм обычного права. Это кодексы А., записанные по инициативе союзов сельских общин («вольных обществ») — Гидатлинские А. (XVII в.) — или по приказу местных мусульманских правителей — А. кайтагского *уцмия* Рустем-*хана* и аварского *нуцала* Умма ('Умма)-*хана* Справедливого (XVIII в.). На Северо-Западном Кавказе первые известные записи уголовных и гражданских норм А. сделаны в XVII–XVIII вв. османскими и российскими властями.

В первой половине XIX в. российские военные начали составлять своды А. со слов его знатоков. В 1825 г. были письменно зафиксированы нормы А. в Кабарде, в 1843 г. подготовлен сборник А. Чечни и Малой Кабарды, в 1845 г. записаны А. Адыгеи. В 1865 и 1866 гг. подобная работа была проведена в горных округах Дагестанской области. В ее осуществлении большую роль сыграл будущий генерал-губернатор Дагестана А.В.Комаров. Со второй половины XIX в. началось этнографическое изучение кавказского А. Основная масса полевых материалов была собрана в XX в. В советское время особое внимание уделялось неправовым обычаям. В созданные таким образом сводные описания А. вкрались серьезные ошибки. Главные из них — ложное утверждение о бесписьменности кавказского А., игнорирование его локальных различий, подмена местных юридических понятий российскими. В этнографических описаниях плохо отражены правовая и особенно судебная сферы применения А.

Несмотря на существенные различия в местной юридической практике мусульман Восточного Закавказья, Северо-Восточного и Северо-Западного Кавказа, можно выделить ряд общих черт А. в регионе. До русского завоевания источником обычного права был прецедент. А. опирался на решения судьи (*хаким*), сельского суда (*махкама*) или схода (араб. *джама'ат*, адыг. *хасэ*), третейские соглашения (*маслихат*, от араб. *маслаха*; адыг. *кхезж*). По форме суд был прост, в нем не было ни обвинителей, ни защитников. Кроме дел по изнасилованиям и оскорблениям женщин, иски разбирались гласно на центральной площади селения или в мечети. Процесс всегда носил обвинительный характер. Судоговорение проходило на родном языке, но постановления А. на Северо-Восточном Кавказе и в Закавказье записывались только на арабском. Чтобы придать документу юридическую силу, в нем часто приводили имена свидетелей (араб. *шухуд*, ед. ч. *шахид*), *айаты* Корана, реже участники процесса ставили свои печати и подписи. Документы А. хранились в библиотеках мечетей и местных правителей. Наиболее важные из них выбиты на стенах общественных зданий. На Северо-Западном Кавказе до позднего средневе-

ковья приговоры судов по А. обычно сохранялись изустно. С конца XVIII в. официальным языком А. здесь стал русский.

А. исходил из представления о коллективном характере преступления. Субъектом права в нем выступал не отдельный человек, а общественная группа, участвующая в выработке норм А., — семья и клан (*тухум*, *тайп*), селение или союз селений, реже — *ханство* или другое политическое образование. Согласно А. любое правонарушение наносило ущерб всему местному обществу. Поэтому клан ответчика был обязан возмещать убытки, причиненные клану пострадавшего. В некоторых районах вместе с убийцей-кровником (тюрк. *каңлы*) изгоняли и его семью. Был широко распространен обычай *ишкиль* — захват имущества в обеспечение долга. Существовал обычай очищения подозреваемого в преступлении совместной присягой его наиболее достойных родственников или односельчан. Присягу приносили на Коране или клялись в случае установления лжесвидетельства развестись с женой (*хатун талак*, *кебин талак*). Число соприсягателей в зависимости от серьезности дела колебалось от двух человек до нескольких десятков.

А. был исключительно локальным правом. За пределами «своего» общества он терял юридическую силу. Под угрозой высоких штрафов горцам запрещалось обращаться в суд по А. «чужого» общества вне зависимости от того, принадлежало ли оно к мусульманам или нет. Наказание согласно А. основывалось на системе композиций — возмещении физического или имущественного ущерба штрафами (*фидйа*), выплачиваемыми скотом, зерном или деньгами. Размер штрафа зависел от пола, возраста и общественного положения потерпевшего. Наивысшими были пени за ущерб, нанесенный взрослым мужчинам из высших местных сословий — князьям (*пши*) и дворянам (*тлекотлеш*) в Кабарде, *ханам* и *бекам* в Дагестане, свободным общинникам (*уздень*) в Чечено-Ингушетии. Виновные в тяжелых правонарушениях, задевавших честь местного общества, кроме пени потерпевшему платили еще и штраф в пользу сельской мечети или местного правителя. Убийство по А. каралось кровомщением и выплатой «цены крови» (араб. *дийа*). Разрешалось убивать и расхищать имущество отце- и матереубийц, воров и прелюбодеев, застигнутых на месте преступления, а также лиц, изгнанных из местного общества и объявленных вне закона.

Неправовые обычаи кавказских мусульман касались в основном правил поведения в семье, обрядов, одежды и блюд народной кухни горцев. Они обнаруживают еще меньше сходства. Как и в правовой области, здесь выделяются три территориальные разновидности кавказского А. — закавказская, северо-восточная и северо-западная. Многие доисламские бытовые нормы А. (почитание стариков, сегрегация полов, клановая и аульная эндогамия, обрезание) не противоречили *шари'ату* и мирно уживались с ним после перехода горцев в ислам. Обычаи, расходившиеся с предписаниями *шари'ата*, вызывали критику со стороны мусульманских ученых (*'улама'*) и юристов (*фукаха'*). Однако, поскольку процесс исламизации растянулся на Кавказе более чем на тысячу лет, изживание доисламского бытового А. шло крайне медленно. Еще в начале XIX в. в Северо-Западном Дагестане и Чечне *имаму* Шамилю приходилось вводить шаровары в женскую одежду, запрещать употребление порицаемых *шари'ат*ом мясных блюд и алкогольных напитков (*буза*), игру на музыкальных инструментах (барабан, бубен, *зурна*, *чагана*). Подобные нарушения бытовых правил *шари'ата* вплоть до XIX — начала XX в. встречались и в А. мусульман Северо-Западного Кавказа.

Борьба и взаимное приспособление исламских и неисламских норм определили развитие правового А. на Кавказе. Одни и те же суды (*махкама*, *тюре*, *кхел*, *хасэ*) рассматривали судебные иски и по обычному, и по мусульманскому праву. В руках местной мусульманской элиты (князей-*пши*, *хан*ов и *бек*ов, реже — *кади*) была сосредоточена судебная, законодательная и исполнительная власть. Более того, при разборе уголовных, поземельных и семейных дел нормы А. порой смешивались с предписаниями *шари'ата*. Ахмад ал-Йамани, Мухаммад ал-Кудуки и другие известные *факихи* XV–XVIII вв. пытались запретить противоречащие *шари'ату* домусульманские обычаи — *ишкиль*, трехдневный грабеж имущества кровника, право родственников убитого выбрать себе кровника, если личность убийцы установить не удалось (*джигка*). Однако, несмотря на все усилия, полностью искоренить их долго не удавалось. Время от времени *кади* вынуждены были разрешать применение *ишкиля* по отношению к «чужим» обществам. В некоторых районах Нагорного Дагестана сохранился правовой обычай *джигка*.

До русского завоевания развитие местного права у мусульман Кавказа шло в форме рецепции норм *шари'ата* в А. На сельских сходах принимали постановления о переходе к мусульманскому праву (*фикх*) при разборе определенных категорий судебных дел. Пик этого процесса в Восточном Закавказье и Южном Дагестане пришелся на X–XII вв. В Центральном Дагестане исламизация обычного права была в основном завершена к XV–XVI вв. На северо-западе Дагестана и в Чечено-Ингушетии это произошло гораздо позже, в течение XVIII в., а в Кабарде, Адыгее и Абхазии только в самом конце XVIII — первой трети XIX в. Ко времени присоединения Кавказа к России сферы применения законов А. и *шари'ата* были относительно разграничены. Первый обычно использовался при решении уголовных дел и поземельных тяжб по поводу общинных владений (араб. *харим*). В ведение *шари'ата* перешло гражданско-семейное и отчасти поземельное право (частносемейная и мечетная собственность — *мулк* и *вакф*). При этом мусульмане-ши'иты Восточного Закавказья следовали предписаниям джа'фаритского *мазхаба*, на Северо-Восточном Кавказе с XII–XV вв. господствовал шафи'итский, а на Северо-Запад-

ном Кавказе и среди ногайцев — ханафитский толк *фикха*.

Государственные реформы, начавшиеся на Кавказе в XIX в. и с некоторыми перерывами продолжающиеся поныне, определили дальнейшую судьбу обычного права и суда согласно А. Первую попытку кодификации А. в 1837–1847 гг. предпринял *имам* Шамиль (1834–1859). На подвластных ему территориях Нагорного Дагестана, Чечни, Кабарды и Адыгеи была создана единая трехступенчатая иерархия судов (*махкама*), решавших дела по *шари'ату* и А. Над сельскими *кади* были поставлены *муфтии наибств* (от араб. *на'иб* — «глава», «управитель») — основных административных единиц *имамата*. Высшей судебной властью обладал сам *имам*, принимавший апелляции на решения местных судов. Изданные Шамилем *фатвы* и постановления собиравшихся при нем Советов местных *факих*ов, известные как Низам Шамиля, последовательно проводили линию на искоренение противоречащих *шари'ату* уголовных и гражданско-семейных норм А., установление равенства всех мусульман перед законом, развитие понятия об индивидуальной ответственности за совершение преступления. При Шамиле продолжалось принятие новых правовых норм А.

После разгрома *имамата* российские власти провели на Кавказе новые судебно-правовые реформы. В 1860 г. для кавказских мусульман было учреждено военно-народное управление. Его центр располагался в Тифлисе. Во главе бывших *ханств* или «вольных обществ», превращенных в округа и участки, были поставлены российские офицеры, обязанные судить при помощи прежнего административного аппарата «по народным обычаям» (т.е. согласно А.). Были запрещены лишь некоторые противоречившие уголовным законам Российской империи нормы А. (кровная месть, *ишкиль, джигка)*. Полностью осуществить эти реформы в Кубанской и Терской областях, а также в присоединенных к России в 1878 г. Карсской области и Батумском округе Кутаисской губернии в Закавказье помешал массовый выезд (*мухаджир*ство) мусульман Северо-Западного Кавказа и Закавказья в Османскую империю и заселение их земель выходцами из России. В полную силу военно-народное управление действовало в 1860–1917 гг. только на большей части территории Дагестанской области, где была создана единая иерархия сельских словесных, окружных и Дагестанского народных судов. Продолжали приниматься и записываться новые правовые нормы А.

На советском Кавказе государство стало бороться с обычным правом, видя в нем «реакционный феодально-патриархальный пережиток», орудие классовой и колониальной эксплуатации горцев-мусульман, унаследованное от «старого режима». Уже в 1918 г. словесные и народные суды были заменены шари'атскими, а во второй половине 20-х гг. — советскими народными. Первоначально были разрешены медиаторские суды, земельные и примирительные комиссии, судившие поземельные споры и кровную месть согласно местному А., но к началу 30-х гг. они повсеместно были запрещены. В 1928 г. на Северный Кавказ было распространено действие X главы Уголовного кодекса (УК) РСФСР «О преступлениях, составляющих пережитки родового быта». Эта глава сохранилась в последующих изданиях УК РСФСР вплоть до УК 1960 г. Аналогичные разделы вошли в УК Азербайджанской и Грузинской ССР. Обращение к правовым нормам А. наравне с кровомщением и *ишкил*ем (*барамта*) приравнивалось к тяжелым уголовным правонарушениям.

На рубеже 50–60-х гг. государственная политика по отношению к правовым и неправовым А. вновь изменилась. Советская власть попыталась опереться на «полезные национальные А.». В 1957–1962 гг. при возвращении на Северный Кавказ насильно депортированных в 1944 г. чеченцев и ингушей кровников вызывали в восстановленные в эти годы примирительные комиссии и брали с них подписку о прекращении вражды. В 60–80-е гг. во всех северокавказских автономиях при сельских, а в некоторых местах и районных советах были созданы советы старейшин. Их задачей было помогать народным судам и сельсоветам в поддержании общественного порядка в колхозах и совхозах, урегулировать столкновения между его членами, по возможности предупреждать случаи кровной мести, следить за поддержанием в порядке дорог, оросительных каналов, сельских клубов и не допускать расхищения колхозной собственности.

В 90-е гг. власти северокавказских субъектов Российской Федерации перешли к политике возрождения местного А. Этой задаче должны служить республиканские законы «О сельской общине», «О сельском самоуправлении» и «О третейских судах», принятые в 1995–1997 гг. в Адыгее, Дагестане, Кабардино-Балкарии и Северной Осетии–Алании. В декабре 1997 г. ингушский президент Р.Аушев подписал «Закон о мировых судьях», согласно которому разрешено использование обычного и мусульманского права при разборе мелких уголовных и гражданских правонарушений. Созданные в это время национальные партии и движения не раз пытались использовать нормы А. для урегулирования межэтнических конфликтов. В 1995 г. в Дагестане создано движение Маслиат (от араб. *маслаха* — «примирение»). В Махачкале издается одноименная газета. Однако пока попытки реанимировать кавказский А. как самостоятельную систему права не принесли ожидаемых результатов. Ни властям, ни общественным организациям не удалось создать дееспособные суды по А. и смягчить криминальную обстановку, резко обострившуюся после распада СССР в 1991 г.

История развития А. и особенно взаимоотношений между обычным и мусульманским правом на Кавказе пока еще плохо исследована. Большая часть источников не введена в научный оборот. С арабского языка на русский переведены и опубликованы отдельные своды и единичные судебные постановления по А. Северо-Восточного Кавказа. Абсолютно не изучены осман-

ские архивы, касающиеся судебной практики А. на Кавказе до русского завоевания и у переселенцев (*мухаджир*ов) в Турции. В то же время в XIX–XX вв. были собраны немаловажные архивные и полевые материалы, касающиеся самых различных областей А. Крупнейшие собрания документов по А. находятся ныне в Рукописном фонде Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН и Центральном государственном архиве Республики Дагестан в Махачкале, Центральном государственном архиве Кабардино-Балкарской Республики в Нальчике, Центральном государственном историческом архиве Республики Грузия в Тбилиси, Российском государственном военно-историческом архиве в Москве, Петербургском отделении Архива РАН в С.-Петербурге. Немало арабских рукописей XVI–XX вв., касающихся А., хранится в частных и мечетных собраниях Нагорного Дагестана.

Лит-ра: ʻАдат карйат Тлох. Байан ʻадат ʻУрада. Дафтар карйат Хучада. Дафтар Мачада. Хаза байан расм карйат Хучада // РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 1658; *Б.Далгат*. Обычное право и родовой строй народов Дагестана // РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 22; *А.В.Комаров*. Адаты и судопроизводство по ним // ССКГ. Тифлис, 1868, I, 1–88; *Ф.И.Леонтович*. Адаты Кавказских горцев. Одесса, 1882, 1–2; *М.М.Ковалевский*. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890, 1–2; Адаты Дагестанской области и Закатальского округа. Тифлис, 1899; *М.Алибеков*. Адаты кумыков. Махачкала, 1927; Кодекс Умму-хана Справедливого. Махачкала, 1948; Материалы по обычному праву кабардинцев. Сост. *Б.А.Гарданов*. Нальчик, 1956; Гидатлинские адаты. Махачкала, 1957; Памятники обычного права Дагестана XVII–XIX вв. Сост. *Х.-М.О.Хашаев*. М., 1965; *Лавров*. Эпиграфические памятники, 1, 118, 196–199, 287; Из истории права народов Дагестана. Материалы и документы. Махачкала, 1968; *Х.-М.О.Хашаев*. Пережитки шариата и вредных адатов и борьба с ними. Махачкала, 1957; *Р.М.Магомедов*. Адаты дагестанских горцев как исторический источник. М., 1960; *Х.Д.Гаглоев*. Из истории судопроизводства у осетин // Известия Юго-Осетинского НИИ АН Грузинской ССР. Цхинвали, 1964, 13; *А.С.Омаров*. Система композиций в обычном праве Дагестана // УЗ ИИЯЛ. 1966, 6; *Шихсаидов*. Эпиграфические памятники, 82–87, 374–376; *В.М.Викторин*. Социальная организация и обычное право ногайцев Нижнего Поволжья (XVIII — начало XX в.). Автореф. канд. дис. Л., 1985; *Р.З.Куадже*. Социальные отношения и их отражение в неписаном феодальном праве Адыгеи (Черкесии) XVIII — первой половины XIX в. Автореф. канд. дис. Тбилиси, 1988; *М.А.Агларов*. Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII — начале XIX в. М., 1988, 155–190; *Х.М.Думанов*. Социальная структура кабардинцев в нормах адата. Нальчик, 1990; Дагестанские исторические сочинения. Сост. *А.Р.Шихсаидов, Т.М.Айтберов, Г.М.-Р.Оразаев*. М., 1993, 98–103, 118–120, 183–184; *В.Х.Кажаров*. Традиционные общественные институты кабардинцев и их кризис в конце XVIII — первой половине XIX в. Нальчик, 1994, 201–316, 402–427; *В.О.Бобровников, М.Ю.Рощин*. Человек, природа и общество в горном дагестанском ауле (по материалам хуштадинского адата) // Дагестан: село Хуштада. М., 1995, 115–131; *В.О.Бобровников*. Колхозная метаморфоза адата у дагестанских горцев (на примере багулал) // Homo juridicus. Под ред. Н.И.Новиковой и А.Г.Осипова. М., 1997, 193–200; *он же*. Суд по адату в дореволюционном Дагестане (1860–1917) // ЭО. 1999, 2, 31–45; *он же*. Обычай, право, насилие у северокавказских мусульман (очерки по юридической антропологии Нагорного Дагестана XIX–XX вв.). М., (в печати); *А.И.Першиц, Я.С.Смирнова*. Юридический плюрализм народов Северного Кавказа // Общественные науки и современность. М., 1998, 1, 81–88; *И.Л.Бабич*. Эволюция правовой культуры адыгов (1860–1990-е годы). М., 1999; *V.Bobrovnikov*. Common Law Transformation in Collective Farms of the Caucasus // RSS Network Chronicle, 1999, 7, 25–26.

В. Б.

ал-Андарасбани, ʻАбд ас-Салам б. Мухаммад ал-Хиджжи ал-Хваризми (ум. в последней четверти XII в.) — широко образованный хорезмийский ученый-ханафит, симпатизировавший муʻтазилитам, школа которых занимала прочные позиции в Хорезме. Сведений об ал-А. в источниках обнаружить не удалось, однако сохранившаяся часть его биографического словаря позволяет представить творческую биографию этого ученого.

Родовое гнездо семьи ал-А. — селение Андарасбан (в Хорезме). У деда ал-А. по матери какое-то время учился ставший впоследствии знаменитым филологом и комментатором Корана Абу-л-Касим аз-Замахшари ал-Хваризми (ум. в 1144 г.). В свою очередь, сам ал-А. в 1138 г. явился к аз-Замахшари, желая у него учиться, но тот отговорил его. Тем не менее семья ал-А. сохраняла близкие отношения с аз-Замахшари.

В 1150-51 г. во время *хаджж*а ал-А. остановился в Рее, у верховного судьи (*кади ал-кудат*) Мухаммада б. ал-Хасана ал-Астарабади, у которого он записывал *хадис*ы, там же он посетил могилу известного теолога-муʻтазилита и *факиха*-шафиʻита *ал-кади* ʻАбд ал-Джаббара (ум. в 1025 г.) и «благословился» написанными рукой покойного вакфными распоряжениями. Тогда же ал-А. посетил в Багдаде могилу седьмого шиʻитского *имам*а Мусы ал-Казима (ум. в 799 г.), в Джабал-Табараке — могилу авторитетнейшего *имам*а ханафитов Мухаммада аш-Шайбани (ум. в 804-05 г.), в Медине — могилу главы-эпонима маликитов Малика б. Анаса (ум. в 795 г.). Кроме того, он был в Асадабаде, неоднократно — в Хамадане, где учился у *хафиз*а Абу-л-Фадла ал-Хамадани, в частности по его книге Китаб ат-тамхид фи маʻрифат ат-таджвид («Введение в изучение рецитации Корана») и по собранию *хадис*ов (ал-Джамиʻ ас-сахих) ал-Бухари, делал «выписки» и «выборки» из сочинений других авторов.

Творческая деятельность ал-А. проходила в Гургандже — главном городе Хорезма в общении с учениками упомянутого аз-Замахшари, занимавшими почетное положение в обществе, о чем свидетельствуют их титулы — *шайх ал-кудат, садр аш-шариʻа, садр ал-аʼимма* и т.д. Одним из его учителей-наставников был любимый и преданный ученик аз-Замахшари, Муваффак ал-Макки (ум. в 1172 г.) — известный оратор, руководивший проповеднической службой в соборной мечети, *факих*, литератор, поэт. Тесные отношения были у ал-А. с другим титулованным

учеником аз-Замахшари — ‘Абд ар-Рахимом б. ‘Умаром Абу Салихом ат-Тарджумани, который в течение семи лет изучал под руководством самого аз-Замахшари его знаменитый му‘тазилитский комментарий к Корану и другие предметы. Своим «другом» (*садики*) ал-А. называл Мухаммада ал-Хаджжа, который всю жизнь сопровождал аз-Замахшари, а после его смерти стал учеником самого ал-А. и прослушал все его сочинения. Духовным авторитетом для ал-А. был представитель известной семьи ученых в Мерве Абу Са‘д ас-Сам‘ани (ум. в 1167 г.), о котором он отзывался с величайшим почтением и сочинениями которого (в том числе неизвестными по другим источникам) интенсивно пользовался.

Усердное собирание *хадисов*, обстоятельное знакомство с историко-биографической и богословско-правовой литературой, прежде всего Мавараннахра и Хорасана, широта взглядов, блестящее владение арабским языком (он знал также персидский, понимал по-хорезмийски) послужили прочной основой научной деятельности ал-А. Он был автором по крайней мере восьми сочинений преимущественно историко-биографического жанра (ранняя история ислама, «достоинства» основателей богословско-правовых школ, жизнеописание судей и т.д.), написанных по-арабски. Наиболее объемистое из них — биографический словарь, последняя часть которого (приблизительно треть общего объема сочинения) сохранилась. Словарь был составлен после 1173 г., сохранившаяся же рукопись переписана вскоре после смерти автора (возможно, это автограф).

Рукопись (объем — 193 листа) содержит 277 биографий, расположенных в алфавитном порядке, начинается с продолжения биографии *мухаддиса* ‘Абд Аллаха б. ал-Мубарака ал-Хурасани (ум. в 797 г.) и обрывается на биографии одного из ранних чтецов Корана — Абу Джа‘фара ал-Мукри’. Название словаря не сохранилось, но, судя по отбору лиц, включенных в него, он был посвящен жизнеописанию аскетов (*зуххад*) и подвижников (*‘уббад*). Автор тщательно и благоговейно описывает их аскетические подвиги, чудеса самоотречения, воздержания и подвижничества, благочестивые изречения, сны. Биографии многих деятелей выглядят как «жития святых». Возможно, этим и руководствовался ал-А. при отборе лиц, биографии которых должны были стать примером благочестивого образа жизни.

Широк и разнообразен круг использованных ал-А. источников — десятки сочинений, написанных учеными из восточных провинций Халифата — Хорасана и Мавараннахра (Нишапур, Хорезм, Мерв, Бухара, Байхак и т.д.), представлявшими местные историко-биографические традиции. Это *факихи* и *мухаддисы* разных богословско-правовых школ, литераторы, судьи, чиновники, проповедники. Разнообразна и жанровая принадлежность цитируемых сочинений — хроники городов (в частности, Нишапура, Бухары, Багдада и др.), различные сборники мусульманских преданий, сочинения, посвященные толкованию Корана, «науке о *хадисах*», *фикху*, полемике, суфизму. Достаточно объективно и широко представлена богословско-правовая ориентация ученых — ханафиты, шафи‘иты, му‘тазилиты, *суфии* и др.

Словарь хорезмийца вобрал в себя информацию из арабоязычных источников, в том числе и ныне утраченных либо сохранившихся в сокращенном виде в более поздних переводах на *фарси*. Особый интерес представляют биографии лиц, деятельность которых проходила в религиозно-культурных центрах Средней Азии — Хорезме, Мерве, Бухаре, Самарканде и т.д. В этих биографиях нашли отражение местные историко-биографические традиции, реальные быт и нравы, специфика бытования ислама в конкретных социально-исторических условиях, формирование сословия местных духовных авторитетов, их роль в пропаганде и передаче религиозных знаний, в установлении тесных и взаимообогащающих духовных связей с остальным мусульманским миром. Об этом свидетельствуют, например, биографии выдающихся мусульманских ученых, известных далеко за пределами Мавараннахра, — ал-Бухари (ум. в 870 г.) и аз-Замахшари. Кроме того, в них содержатся факты и детали их жизни, отсутствующие в других источниках.

Составление словаря относится к периоду духовного и культурного расцвета Хорезма. В последней четверти XII в. Хорезм и его главный город, Гургандж, были средоточием ученых, библиотек, школ, мечетей. Однако вскоре этот цветущий край подвергся опустошительному нашествию монголов: Хорезм был разрушен, библиотеки сожжены, ученые, не сумевшие спастись бегством, истреблены. Огромное письменное наследие, созданное многими поколениями ученых, безвозвратно погибло. В этом контексте следует рассматривать сохранившуюся часть биографического словаря хорезмийского ученого как осколок уничтоженной культуры, как содержательный памятник арабоязычной литературы домонгольского Хорезма.

Лит-ра: [*ал-Андарасбани*. Биографический словарь] // Рук. С 2387 (РФ СПбФ ИВ РАН); *В.И.Беляев*. Арабские рукописи в собрании Института востоковедения Академии Наук СССР // УЗ ИВАН СССР. VI, 1963, 66–76; *А.Б.Халидов*. Неизвестный биографический словарь XII в. из Хорезма // Folia Orientalia. Kraków, XIII, 1971, 67–75; *он же*. Биографический словарь ал-Андарасбани // ППВ. 1974, 143–161: *S.M.Prozorov*. A Unique Manuscript of a Biographical Dictionary by a Khorezmian Author // MO. Vol. 5, № 2. June 1999, 9–17.

С. П.

Апанаев, Габдулла (‘Абд Аллах б. ‘Абд ал-Карим ... б. Апанай, 1862–1919) — татарский религиозный и общественный деятель, просветитель, публицист. Родился в Вятской губернии в семье казанского второй гильдии купца. Его отец А.И.Апанаев (1840–1892) постоянно проживал в Казани и имел в городе обширную недвижимость, мыловаренный завод, сеть магазинов. Эта линия разветвленной торговой династии дала татарскому обществу

ряд прогрессивно мыслящих и преуспевающих предпринимателей. Так, прадед будущего священнослужителя, купец первой гильдии, промышленник Ю.И.Апанаев (1770–1840) еще в 1806–1809 гг. содержал типографию, в которой были отпечатаны первые образцы духовной и учебной литературы на татарском языке. Сын последнего и двоюродный дед А.Г. за просветительскую деятельность удостоился отдельного очерка в знаменитом историко-биографическом сочинении Шихад ад-дина ал-Марджани «Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва-Булгар».

Духовное образование А.Г. получил в одном из лучших конфессиональных учебных заведений города — *мадраса* Марджанийа, занятия в которой начал посещать в 1870 г. По завершении полного курса обучения (1890 г.) он был назначен указом на должность второго *муллы* в Юнусовской мечети на Сенном базаре г. Казани. Он сразу же приступил к реформе приходской *мадраса*, решив превратить ее в современное учебное заведение с новым методом обучения и разнообразной учебной программой, в которой органично сочетались бы богословские и светские научные дисциплины. Для этого он не пожалел большей части наследства, доставшегося ему после смерти отца: отдал собственный дом под помещение *мадраса*, снабдил классы специальной мебелью и оборудованием, книгами, учебниками и различными пособиями. В его школе преподавал Х.Максуди — автор первых новометодных учебников на татарском языке, будущий редактор самой популярной у татар газеты Йолдыз, а среди *шакирд*ов были будущие писатель Г.Исхаки, поэт Н.Думави и другие знаменитости. В истории Казани эта *мадраса*, наряду со школой (*мектеб/мактаб*) Юнусовского приюта и *мадраса* Мухаммадийа, стала фактически первым учебным заведением, в котором новый метод был внедрен еще в конце XIX в.

Очень скоро А.Г. заявил о себе и как о серьезном общественном деятеле. Первой и успешной пробой сил на этом поприще стало для него руководство Мусульманским благотворительным обществом — крупнейшей татарской общественной организацией, созданной в 1898 г. казанским купечеством и обладавшей значительным денежным капиталом. Находясь на посту председателя правления (с 1902 по 1906 г.), А.Г. внес в ее работу значительные изменения. При нем широкое распространение получил сбор пожертвований с благотворительных вечеров и спектаклей, увеселительных прогулок и народных праздников, что привлекло к богоугодному делу широкие слои населения. В этой же сфере он выступил смелым реформатором, сумев обратить на пользу общества религиозный налог на имущество (*закят/закат*) с казанских мусульман. Дело в том, что, по устоявшемуся мнению, поступления от этого налога шли конкретным людям, а не обществу или квартальной общине (*махалла*) в целом. Не вступая в полемику с консерваторами, А.Г. убедил богатых и влиятельных купцов в своей правоте. В результате в статье доходов благотворительного общества *закят* занял прочное место, опередив по прибыльности даже статью членских взносов.

В годы первой русской революции А.Г. раскрылся как грамотный, искусный политик, талантливый публицист, один из руководителей национально-освободительной борьбы народов Российской империи. Его по праву признают одним из основателей первой мусульманской политической партии в России Иттифак ал-муслимин («Согласие мусульман») и разработчиком ее программных документов, он неизменно избирался членом ее ЦК и казанского Бюро. Он был издателем и редактором газеты Азат («Свободный»), первый номер которой вышел в феврале 1906 г. В передовой статье этого номера выбранное изданием направление недвусмысленно характеризуется как борьба за свободу, социальную справедливость и национальное равноправие. Общественно-политическая активность А.Г. обеспокоила губернское начальство, начавшее решительную борьбу с главными «возмутителями спокойствия». В 1908 г. волевым решением казанского губернатора была обезглавлена организация казанских младомусульман, отправлены в ссылку в Вологодскую губернию А.Г., Г.Баруди, С.Галеев, А.Казаков. По возвращении из ссылки (1910 г.) А.Г. вновь оказывается в самом центре общественной жизни. Он избирается гласным городской Думы и там работает сразу в четырех комиссиях, а также выдвигает свою кандидатуру на выборах в Государственную думу 4-го созыва. Помимо этого много времени он уделяет любимому делу — просветительству. В его *мадраса* стали готовить преподавателей для новометодных школ губернии.

После 1917 г. А.Г. резко протестовал против узурпации власти большевиками, против разгона Учредительного собрания и разгрома «Забулачной республики». В июле 1919 г., во время бунта в Казани татарского запасного батальона он был арестован (в качестве заложника), обвинен в подготовке контрреволюционного мятежа и в убийстве (1918 г.) Мулланура Вахитова и расстрелян.

Лит-ра: *Р.Р.Салихов*. Имамы Сафиулла Абдуллин и Габдулла Апанаев — ученики и последователи Ш.Марджани // Марджани: наследие и современность. Казань, 1998, 179–185.

Р. С.

ал-А'радж, 'Убайд Аллах б. ал-Хусайн б. Зайн ал-'абидин 'Али б. ал-Хусайн б. 'Али б. Аби Талиб — один из известных представителей Дома Пророка. К нему возводят свои родословные большинство саййидских семей Средней Азии (*сайййд*ы Термеза, Балха, Самарканда, Касана и др.) (см. табл. 1–3). Сведения об ал-А. в источниках довольно отрывочны. В ранней традиции (ат-Табари, Байхаки) он упоминается, например, в составе делегации от второго аббасидского *халифа* Абу Джа'фара ал-Мансура (754–775) к Абу Муслиму (уб. в 755 г.). Когда противостояние двух последних достигло кульминации, ал-А. решил удалиться из ал-Мада'ина в Нишапур. *Халиф* приветствовал это решение,

Схема 1

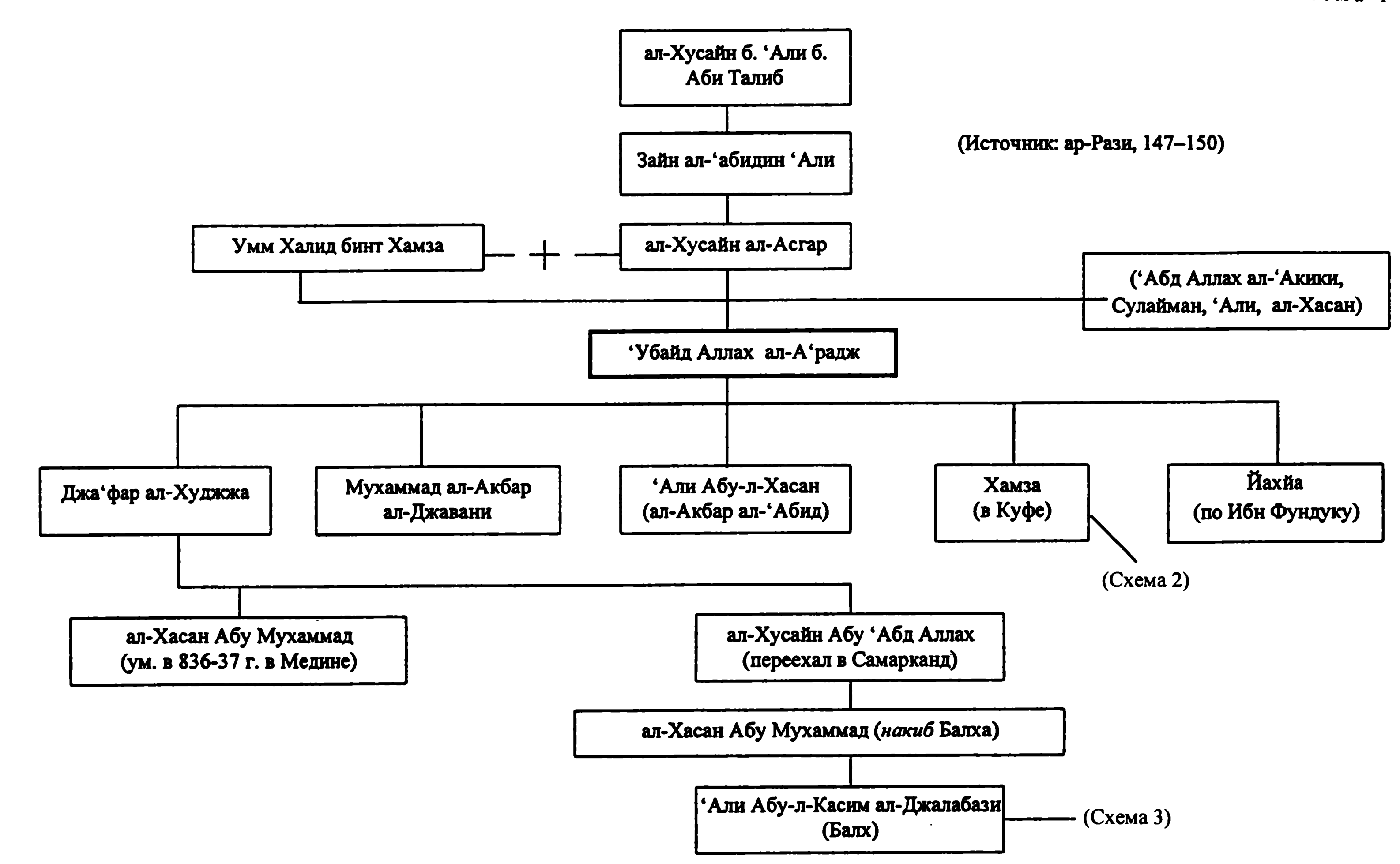
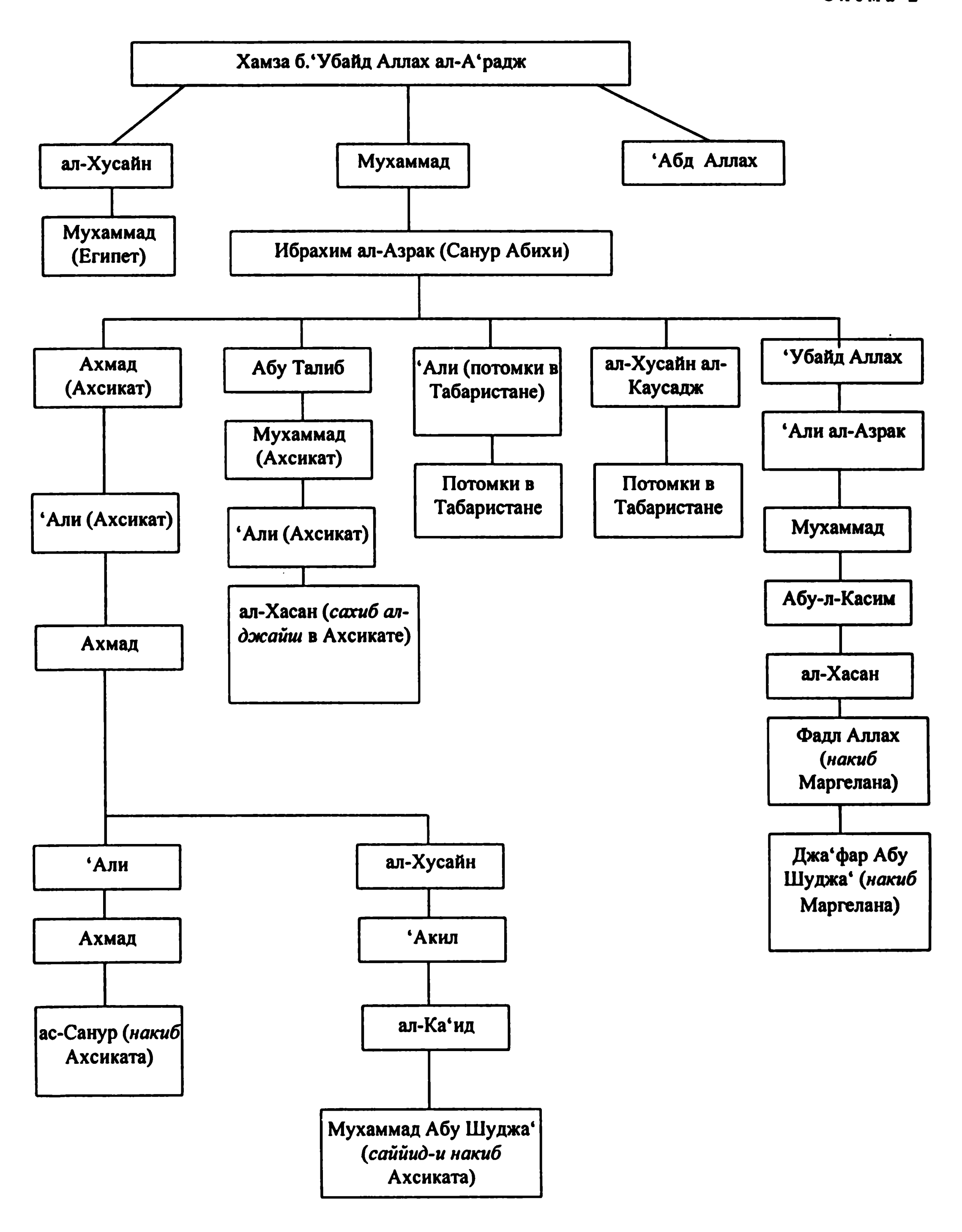
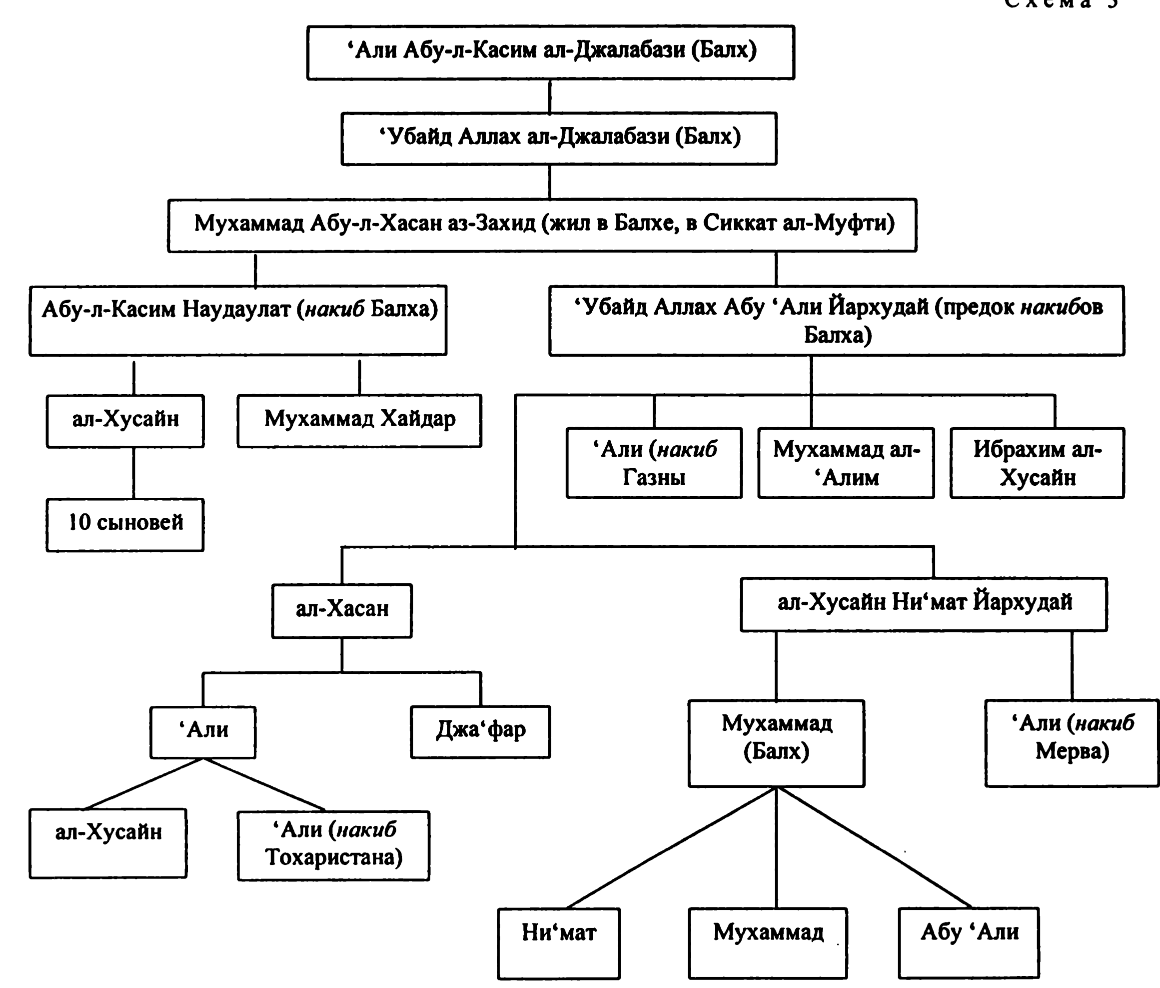

ал-Хусайн б. ʻАли б. Аби Талиб
Зайн ал-ʻабидин ʻАли
(Источник: ар-Рази, 147–150)
Умм Халид бинт Хамза
ал-Хусайн ал-Асгар
(ʻАбд Аллах ал-ʻАкики, Сулайман, ʻАли, ал-Хасан)
ʻУбайд Аллах ал-Аʻрадж
Джаʻфар ал-Худжжа
Мухаммад ал-Акбар ал-Джавани
ʻАли Абу-л-Хасан (ал-Акбар ал-ʻАбид)
Хамза (в Куфе)
Йахйа (по Ибн Фундуку)
(Схема 2)
ал-Хасан Абу Мухаммад (ум. в 836-37 г. в Медине)
ал-Хусайн Абу ʻАбд Аллах (переехал в Самарканд)
ал-Хасан Абу Мухаммад (*накиб* Балха)
ʻАли Абу-л-Касим ал-Джалабази (Балх)
(Схема 3)

Схема 2



Хамза б.'Убайд Аллах ал-А'радж
ал-Хусайн
Мухаммад
'Абд Аллах
Мухаммад (Египет)
Ибрахим ал-Азрак (Санур Абихи)
Ахмад (Ахсикат)
Абу Талиб
'Али (потомки в Табаристане)
ал-Хусайн ал-Каусадж
'Убайд Аллах
Мухаммад (Ахсикат)
Потомки в Табаристане
Потомки в Табаристане
'Али ал-Азрак
'Али (Ахсикат)
'Али (Ахсикат)
Мухаммад
ал-Хасан (сахиб ал-джайш в Ахсикате)
Абу-л-Касим
Ахмад
ал-Хасан
Фадл Аллах (накиб Маргелана)
Джа'фар Абу Шуджа' (накиб Маргелана)
'Али
ал-Хусайн
Ахмад
'Акил
ас-Санур (накиб Ахсиката)
ал-Ка'ид
Мухаммад Абу Шуджа' (сайид-и накиб Ахсиката)

Схема 3



'Али Абу-л-Касим ал-Джалабази (Балх)
'Убайд Аллах ал-Джалабази (Балх)
Мухаммад Абу-л-Хасан аз-Захид (жил в Балхе, в Сиккат ал-Муфти)
Абу-л-Касим Наудаулат (*накиб* Балха)
'Убайд Аллах Абу 'Али Йархудай (предок *накиб*ов Балха)
ал-Хусайн
Мухаммад Хайдар
'Али (*накиб* Газны
Мухаммад ал-'Алим
Ибрахим ал-Хусайн
10 сыновей
ал-Хасан
ал-Хусайн Ни'мат Йархудай
'Али
Джа'фар
Мухаммад (Балх)
'Али (*накиб* Мерва)
ал-Хусайн
'Али (*накиб* Тохаристана)
Ни'мат
Мухаммад
Абу 'Али

по другой версии, сам подтолкнул ал-А. к переселению, заявив, что ал-Мада'ин слишком мал, чтобы уместить двух *халифов*. Однако и в Нишапуре некоторые политические деятели пытались использовать его в своих интригах. Ал-А. предпочел не вмешиваться в политику и охотно сообщал и *халифу*, и Абу Муслиму о тайных намерениях всех, кто к нему обращался. Настойчивое стремление Абу Муслима воспользоваться посредничеством ал-А. вынудило последнего удалиться из Хорасана в Медину к своему брату 'Абд Аллаху ал-'Акики.

Лояльная по отношению к Аббасидам политическая позиция ал-А. и части его потомков была оценена *халифами*: некоторые из них получили доходные государственные должности. Старший сын ал-А., Джа'фар, имел свою партию сторонников (*ши'а*), которую называли Худжжат Аллах («Свидетельство Аллаха»), за что он получил прозвище ал-Худжжа. Среди потомков ал-А. — авторы богословских сочинений.

Один из сыновей Джа'фара ал-Худжжи, ал-Хусайн Абу 'Абд Аллах, перебрался в Самарканд, а затем в Балх, где его сын ал-Хасан стал *накибом*. Именно к нему возводят свои родословные *саййиды* Термеза (салаватские *х^ваджи*), Балха и некоторые саййидские семьи Самарканда. Впоследствии за представителями этой линии были закреплены должности (ставшие фактически наследственными) *накибов* («глава», «старейшина» объединения *саййидов* данного региона) и *накиб ан-нукаба'* («верховный глава») в Балхе, Термезе, Тохаристане, Мерве, Газне и в других городах.

Потомки третьего сына ал-А., *амира* Хамзы, также занимали эту должность в Ахсикате, Маргинане (совр. Маргилан) и Касане. Бóльшая часть *саййидов* этих городов возводят к нему свои родословные.

Лит-ра: *ат-Табари*. Та'рих, I, 61, 200; *ат-Табари*. История (перевод), 347; погребальная эпиграфика *мазаров* Самарканда, Шахрисабза, Карши и Термеза (см. лит-ру к ст. Садат-и Тирмиз).

Б. Б., Аш. М.

Арслан-баб — 1) «старший святой» историко-культурного региона Туркистан, легендарный учитель *х^ваджи* Ахмада ал-Йасави (ум. в 1166-67 г.). Посещение его мавзолея в поселке Шаульдер (древний Отрар) Южно-Казахстанской области и проведение ночи у его могилы — один из основных этапов в совершении паломничества (*зийара*) к мавзолею Ахмада ал-Йасави.

Древний культ А.-б. по своему происхождению, видимо, связан с силами природы и водными источниками: сезонный ураганный ветер в этой местности называют «ветром А.-б.» (Арслан-*баб шамали*), несколько горных речушек и каналов носят его имя (Уграк Арслан суй, Арсланлик ариг, Арсланлик суй). В исламизации и реисламизации этого культа можно выделить несколько этапов.

Кахтанидский этап. В результате распространения идей и мотивов южноаравийского (кахтанидского) предания в окраинных районах Центральной Азии он приобретает черты героя из коранического народа 'адитов, обладавшего огромным ростом (надгробие над его могилой в селении Шаульдер достигало невероятной длины — 24 м), становится долгожителем (по преданию, он прожил 340 лет).

Кайсанито-мубаййидитский этап. В период доминирования учения «одетых в белое» (перс. *сафид-джамеган*, араб. *ал-мубаййида*) он становится потомком *имама* кайсанитов Мухаммада б. ал-Ханафийи (ум. в 700 г.), к его имени добавляется кайсанито-ши'итский титул *баб* («врата»).

Этап *хадисоведов*. Усилиями местных *мухаддисов*, творивших в X–XI вв. в жанре *фада'ил* («достоинства [городов и их окрестностей]»), он превращается в 340-летнего сподвижника Пророка — (Абу Джа'фара Мухаммада б.) Настура ар-Руми. По сведениям Абу Хафса ан-Насафи (ум. в 1142 г.), в Фарабе в XI в. он передавал непосредственно от имени Пророка 14 *хадисов*.

Суфийский этап. Он превращается в другого сподвижника Пророка — Салмана ал-Фариси (ум. в 657 г.), долгожителя, имевшего почетное задание Пророка передать его наследие в форме финика (*нахла, хурма*) *х^вадже* Ахмаду ал-Йасави. В родословных туркистанских *х^ваджей* он — старший современник, ближайший родственник *х^ваджи* Ахмада ал-Йасави (дядя со стороны отца). При его могиле возникает *ханаках* (*суфи-хана*), где йасавит *суфи* Мухаммад Данишманд Зарнуки (XII в.) обучает *мюридов* радениям (*зикр джахр*).

2) Святое место у целебного источника возле города Джалалабад в Республике Кыргызстан. Сюда с надеждой на выздоровление от болезней совершают паломничество или приезжают просто на отдых тысячи жителей со всей Ферганской долины и из окрестных горных районов.

По одной из версий местных преданий, имя «святого» — 'Абд ар-Рахман, сын Исхич-*баба*, прямого потомка *имама* Мухаммада б. ал-Ханафийи. Он прибыл сюда во главе первых арабов-мусульман и обратил в ислам население этих местностей. Затем ходил на священную войну (*газв*) в Восточный Туркистан до города Хотан. По возвращении из похода скончался в местности Карагина (Джалалабад).

По другим версиям, он — сын Халида б. ал-Валида или даже сподвижник Пророка 'Абд ар-Рахман б. 'Ауф.

Лит-ра: *ал-Багдади*. Та'рих Багдад, I, 163–171; *'Умар б. Мухаммад ан-Насафи*. Ал-Канд фи зикр 'улама' Самарканд. Тахкик Йусуф ал-Хади. Тихран, 1999, 348–349, 365–366; *Муса Сайрами*. Та'рих-и аминийа. СПб., 1904, 289; Насаб-нама-йи Исхидж-баб / Рук. из частного собрания Шавасила Зиядова (Таш.).

Аш. М.

Арчман-ата — одно из связанных с культом природы наиболее посещаемых святых мест Туркменистана. Особую популярность приобрело благодаря соседству курорта Арчман, имевшего в СССР статус общесоюзного. Находится на территории

Бахарденского *этрапа* (района), в 120 км западнее Ашхабада. До 80-х гг. XX в. представляло собой земляной могильный холмик длиной 4 м, обнесенный глинобитной оградой. Слева от входа внутри ограды на двух вертикальных метровых подпорках лежала жердь, имитирующая так называемое *чиле агач* — «дерево чиле», под которым, троекратно обходя могилу, должны были, нагнувшись, пройти женщины с больными детьми, желая избавить их от болезни. В изголовье могилы стоял сосуд, в который паломники клали дары — деньги и сладости. В конце 70-х или начале 80-х гг. глинобитная ограда была заменена оградой из бутового камня, а в изголовье могилы появилась плита из белоснежного мрамора, на которой после традиционного *Бисми-Ллахи ар-рахман ар-рахим* («Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного») было начертано имя «святого» — Кочкар-*ата*. Святилище А.-а. носит и такое название, ему отдают предпочтение старожилы селения Арчман, расположенного в 3 км от курорта. В 90-х гг. над святилищем был выстроен кирпичный мавзолей.

Начало паломничества к этому святому месту уходит в седую старину и связано с вытекающим тут же из-под горы Дегирмендаг ручьем с сернородонистой водой, универсальные лечебные свойства которой были издавна замечены как людьми, так и дикими животными. С этим местом связаны два варианта легенды. Согласно одному из них, более распространенному, первым, кто случайно открыл целебные свойства источника, был некий пастух Арчман, страдавший от чесотки. Наткнувшись на ручей и искупавшись в нем, он навсегда избавился от своей болезни. После этого люди стали называть источник по имени открывшего его пастуха. Предполагается, что имя/название Арчман происходит от перс. *арджуманд* («благородный»; «отличный», «превосходный», «драгоценный»), что вполне соответствует репутации источника. Другой вариант легенды гласит, что название источника, а затем и святилища близ него связано с горным бараном–архаром, кочкаром, который лечил свои раны в ручье. Это было замечено, и люди, последовав примеру животного, тоже стали использовать воду источника в подобных целях. Поэтому целебный источник назвали именем его первооткрывателя, прибавив к нему в знак уважения слово *ата* («отец», «дед», «предок»). В любом случае могила «святого» здесь является попыткой представителей официальной религии как-то «мусульманизировать» слишком явный до того языческий характер обращения к силам природы.

Ритуал паломничества помимо молитвы, привязывания вотивных тряпочек к шесту у «могилы» «святого» и пролезания, при необходимости, под *чиле агач* включает также ряд других характерных элементов. Это прежде всего изготовление глиняных лепешечек, которыми облеплены все наружные стены гробницы. Глину, смоченную водой чудотворного источника, паломник кладет на больное место. Затем скатывает из нее шарик-лепешечку, который и прилепляет к стене святилища. Считается, что, когда лепешечка высохнет и отвалится от стены, «отсохнет» и болезнь страждущего. Множество лепешечек валяется на земле у стен святилища. Другой элемент ритуала — подъем по тропинке на невысокую, но довольно крутую гору Дегирмендаг к установленной там как символ курорта, отражающий один из вариантов народной легенды, скульптуре архара. У его ног, как и у могилы «святого», паломники оставляют определенные дары, а шея архара сплошь увешана вотивными тряпочками. Попытка официальных властей демонстративно сорвать тряпочки с каменного архара не дала желаемого результата: паломничество к нему временно прекратилось, но вскоре возобновилось.

В 50–60 метрах от А.-а. находится домик следящего за чистотой на святилище смотрителя-*мюджевюра* — официального сторожа расположенного тут же, в нескольких десятках метров, закрытого для посторонних источника-бассейна, откуда вода по трубам подается к лечебным корпусам курорта. Смотритель оперативно появляется у каждой группы паломников, читает молитву, отвечает на вопросы пришедших и принимает соответствующие дары для «святого».

Паломники к А.-а. — не только сотни больных, прибывающих на курорт по путевкам, но и множество людей, приезжающих сюда «дикарями». Для купания последних в 80-е гг. в полукилометре к северу от курорта сооружен специальный платный бассейн, куда поступают излишки воды арчманского источника.

Лит-ра: *С.Демидов*. У подножия «священного» архара // Комсомолец Туркменистана. 11.09. 1982; *он же*. Легенды, 76–83.

С. Дем.

Асан-Елга (Кукморский район, Республика Татарстан) — селение, в низинной части которого в ряду уличной жилой застройки расположена мечеть, построенная предположительно в конце XVIII в. народными мастерами.

Деревянная одноэтажная мечеть в А.-Е. относится к типу двухзальной с *минаретом* в центре крыши. Прямоугольная в плане мечеть, 8×15,6 м, включает три анфиладных помещения: основной молельный зал, занимающий половину объема здания, дополнительный зал для вступительных молитв и вестибюль. Под вестибюлем в подклетном пространстве расположена прихожая с основным входом в мечеть на восточной стороне. Над входом нависает остекленная веранда, поддерживаемая двумя колоннами и связанная с вестибюлем дверным проемом. В прихожей оставляют уличную обувь и по лестнице, расположенной в северо-западном углу, поднимаются в вестибюль. В юго-западном углу вестибюля размещена узкая лестница на чердак и *минарет*. Высокая стропильная четырехскатная крыша мечети крыта тесом. Консольный, квадратный в плане выступ *михраба* покрыт трехскатной тесовой крышей. В центре четырехскатной крыши возвышается восьмигранный *минарет*, завершенный высоким шатром. Стойки минарета опираются на бревенчатый квадратный сруб, в

основании которого лежат мощные поперечные балки перекрытия. Жесткость стволу *минарета* придают поперечные врубки в стойки каркаса и горизонтальные связи на уровне перекрытий светового фонаря и основания шатра *минарета*. Снаружи *минарета* эти места акцентированы широкими карнизами с пологими тесовыми водосливами. Световой фонарь не остеклен. В отличие от более поздних мечетей на него ведет не винтовая, а одномаршевая лестница. Сруб мечети из бревен диаметром до 50 см обшит тесом и поставлен на бутовый фундамент. Прямоугольные окна обрамлены простыми наличниками.

Мечеть в А.-Е. практически единственный из известных, сохранившихся до наших дней памятников татарского деревянного культового зодчества конца XVIII в. При лаконизме традиционного объемно-планировочного решения выделяется монументальностью форм, скрытых ныне более поздней обшивкой.

Х. Н.

Бартольд, Василий Владимирович (3.XI 1869–19.VIII 1930) — крупнейший отечественный историк, источниковед и исламовед, авторитет которого был признан как в ученых кругах Западной Европы, так и среди мусульманской интеллигенции. Б. учился в родном для него Петербурге; в детские и юношеские годы получил разностороннее гуманитарное образование, хорошо освоил классические и основные западноевропейские языки, окончил в 1887 г. гимназию. Университетский курс он прошел в 1887–1891 гг., глубоко изучив литературные арабский, персидский и тюркский (или турецкий, как тогда называли) языки. Основными его учителями были арабист В.Р.Розен и историк Востока Н.И.Веселовский. С Петербургом и его научными учреждениями связана вся последующая жизнь и академическая карьера ученого.

Для повышения квалификации Б. совершил в 1891–1892 гг. поездку в Финляндию, Германию, Швейцарию, Северную Италию и Австро-Венгрию. В Халле (Галле) он слушал лекции исламоведа Авг. Мюллера, в Страсбурге — лекции семитолога и корановеда Т.Нёльдеке. По возвращении на родину он был оставлен при С.-Петербургском университете «для подготовки к профессорскому званию». В 1893 г. он выдержал испытание на ученую степень магистра, в 1896 г. стал приват-доцентом. За капитальный труд «Туркестан в эпоху монгольского нашествия» Б. был удостоен в 1900 г. степени доктора истории Востока. С 1901 г. он работал экстраординарным, с 1906 г. — ординарным профессором С.-Петербургского университета; в 1910 г. избран членом-корреспондентом Академии наук, в 1913 г. — действительным членом. Кроме университета и Академии наук Б. сотрудничал в Восточном отделении Русского археологического общества и Русском географическом обществе. В 1912 г. он стал одним из инициаторов и редактором единственного за всю историю России исламоведческого журнала «Мир ислама», но определяемое Б. направление не встретило одобрения властей и после выхода первого тома (наполовину заполненного его собственными трудами) он был отстранен от редактирования. Б. принял также активное участие в международном издании «Энциклопедия ислама» (выходила с 1913 г. на трех языках: немецком, французском и английском), для которого написал 247 статей.

Б. часто выезжал из Петербурга в научные командировки в Среднюю Азию (1893–1894, 1902, 1904, 1916 гг.), на Кавказ (1900, 1908 гг.), а также в европейские страны, Турцию и Египет (1895, 1898, 1905, 1906, 1908–1909, 1911, 1912, 1913, 1914 гг.). После 1917 г. он продолжал интенсивную научную деятельность и преподавание в высших учебных заведениях Петрограда-Ленинграда, занимал руководящие должности в ряде академических учреждений (Коллегия востоковедов и др.) и редакциях периодических изданий, вплоть до 1928 г. предпринимал поездки с научными целями и для чтения лекций в Среднюю Азию, университетские центры СССР (Москва, Баку), в Турцию и западноевропейские страны. Б. скончался на шестьдесят первом году жизни и похоронен на Смоленском кладбище Петербурга.

За период 1892–1930 гг. вышло из печати свыше 400 научных работ Б. (частью на немецком языке), не считая статей в Encyclopaedia of Islam; несколько его работ было издано посмертно. Многие из его трудов были переведены на иностранные языки и продолжают выходить до сих пор. В 1963–1977 гг. было осуществлено издание почти полного собрания «Сочинений» Б. в 10 томах, а также аннотированной библиографии его трудов и описание его архива.

Затруднительно было бы назвать среди работ Б. такую, которая не имеет касательства к исламоведению. Подавляющее большинство трудов Б. целиком или частично посвящено исламу в широком смысле этого слова, т.е. характеризует мусульманские страны и народы, исламскую общину на разных этапах ее существования и различные ее составляющие (социальные группы, династии, секты или отдельных лиц) в каком-либо отношении: историческом, этнографическом, географическом, культурном, религиозном, экономическом, политическом или бытовом. И все же Б. предпочитал называть себя историком, но не исламоведом. И.Ю.Крачковский справедливо отмечал (в 1934 г.), что Б. «с неустанным вниманием относился к мусульманскому миру во всем масштабе его географических и хронологических пределов» и что «исламоведа с таким кругозором и такой суммой работ широкого охвата еще не было в истории исламоведения». Но при этом он, с полным на то основанием, лишь немногое из громадного научного наследия Б. счел возможным отнести к специально исламоведческим работам.

Одна из ранних статей Б. («Современный ислам и его задачи») свидетельствует о том, что отправным пунктом и, вероятно, сильным стимулом для его исламоведческих исследований по-

служило стремление понять и оценить ситуацию, в которой тогда (1894 г.) оказались мусульманские народы, и даже заглянуть в их будущее. В заглавии своего первого специально исламоведческого труда «Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве» Б. сформулировал одну из самых сложных проблем исламоведения, которая не утратила остроты и актуальности по настоящее время. Первоначально это была его вступительная, или пробная, лекция, с которой он приступил к преподаванию в С.-Петербургском университете; в 1903 г. она была дважды опубликована (в Петербурге и Ташкенте). Этот труд содержит, по словам автора, «краткий обзор истории развития государственной жизни и отношения светской власти к религии на мусульманском Востоке», которого «будет достаточно для опровержения ходячего представления о застое как характерном признаке Востока и о теократии как единственной форме правления, возможной в мусульманских странах».

Дальнейшая разработка этой темы, впервые затронутой еще в «Туркестане», вылилась в монографию «Халиф и султан» — одно из самых блестящих исследований Б., с четко очерченной задачей, с убедительными выводами, сформулированными в 14 тезисах. Ее основные положения были безоговорочно приняты коллегами и послужили отправной точкой для новых изысканий в области истории политической мысли в исламе. Сам Б. неоднократно возвращался впоследствии к вопросу о теории и практике политической власти в мусульманских государствах, варьируя формулировки (в работах «Панисламизм», 1914 г., «Турция, ислам и христианство», 1915 г., «Ислам», 1918 г., и др.), но уже не привлекая новых материалов.

Известностью в широких общественных кругах СССР в качестве исламоведа Б. обязан главным образом двум научно-популярным очеркам, «Ислам» и «Культура мусульманства», и вводному курсу в изучение истории мусульманских стран и народов — «Мусульманский мир»; все три были опубликованы в 1918–1922 гг. отдельными книжками.

В «Исламе» Б. обрисовал прежде всего историческую обстановку, которая способствовала зарождению и успехам новой религии, охарактеризовал эволюцию мусульманского учения в основных чертах, какие оно получило в процессе приспособления к различным историческим обстоятельствам под влиянием главным образом политических и культурных факторов. Изложение охватывает все 13 веков истории ислама на всем географическом пространстве его распространения. Основные достоинства этого очерка, как было верно отмечено И.Ю.Крачковским, заключаются в сочетании точной формулировки выводов современной науки с результатами собственных изысканий автора, в новизне научного построения, в умении иллюстрировать академичное изложение яркими конкретными фактами из источников и параллелями из духовной жизни Европы. Однако в сжатом очерке не получила достаточного освещения сама религия ислама, ее догматы и обряды, толки и богословские школы. Некоторая отстраненность от проблем веры, богословия, догматики, «господствующих идей» в исламе отражает, по всей видимости, сознательную позицию Б.

Очерк «Культура мусульманства» показывает синкретический характер мусульманской культуры, ее истоки и основные элементы, оригинальные и заимствованные черты, ее взлеты и падения и завершается рассмотрением проблемы «ислам и современная культура». Этот очерк «вообще ставит вопрос на надежную почву. Сделать это мог специалист, одинаково хорошо знакомый со всеми периодами жизни мусульманского мира — и арабским, и персидским, и монголо-турецким, одинаково близко присмотревшийся к прошлой жизни и мусульманского и христианского Востока в их взаимоотношениях... впервые выясняется полная преемственность в развитии этой культуры и непрерывность ее развития во все периоды» (И.Ю.Крачковский).

В книге «Мусульманский мир» поставлен вопрос об истории мусульманского мира как части всемирной истории и снова затронуты проблемы, уже рассматривавшиеся в названных двух очерках. За обзором этнического состава мусульманского мира следует характеристика главных арабских источников и востоковедной литературы по истории ислама и его культуры.

Эти три работы взаимно перекликаются и друг друга дополняют. Каждая из них в своей области подводит итог многолетним изысканиям и раздумьям Б. над историей мусульманских народов. Они построены на широких исторических обобщениях и затрагивают животрепещущие вопросы, поныне обсуждаемые в ученых и общественных кругах. Они суммируют состояние науки к исходу второго десятилетия XX в. и по сей день, несмотря на некоторую архаичность, находят отклик у все возрастающего числа читателей на постсоветском пространстве, интересующихся вопросами исламоведения.

Б. уделил внимание, преимущественно в последнее десятилетие своей жизни, проблемам зарождения и начальной истории ислама. Объективный и трезвый подход позволил ему по-новому осветить ряд моментов ранней истории ислама и отвергнуть укоренившиеся ошибочные мнения. «Коран и море» — единственная работа Б., в которой анализируется текст Корана. Яркие картины моря и морских бурь в Коране, полагает он, могли быть получены в Западной Аравии только на Красном море и только через мореходов-абиссинцев и потому косвенно подтверждают, что монотеизм в исламе складывался больше под влиянием христианской, чем под влиянием иудейской идеи единобожия. В статье «Ориентировка первых мусульманских мечетей» собраны и сопоставлены все скудные и разбросанные сведения о мечетях, которые были построены при жизни Мухаммада. Несколько опытов характеристики личности основателя ислама остались в архиве Б.; один из наиболее полных и законченных был опубликован посмертно под услов-

ным названием «О Мухаммаде». Его удачно дополняет краткая заметка «К вопросу о призвании Мухаммада», которая была издана автором по-немецки; в ней, в частности, Б. высказал свое, отличавшееся от теорий ряда коллег, мнение о том, что Мухаммад стал пророком благодаря своему глубокому религиозному вдохновению. Самое значительное исследование Б. по раннему исламу посвящено рассмотрению совокупности сохранившихся известий о пророческом движении в Центральной Аравии, которое возглавлял Мусайлима, претендовавший на соперничество с Мухаммадом.

История отдельных мусульманских общин («сект») рассмотрена Б. в двух статьях. В статье «К истории религиозных движений X века» (1918 г.) он дал сводку и анализ известий о «еретическом» учении багдадца Ибн Аби-л-'Азакира, о подавлении и казни главных участников движения. Статья 1915 г. о затерявшейся в горных областях Памира и Гиндукуша малочисленной общине («секте») марванитов основана на материале, собранном на месте А.А.Семеновым, и на сведениях нарративных источников.

Несколько историко-биографических этюдов, ярко освещающих арабский ислам первых двух веков, Б. посвятил деятелям эпохи Умаййадов (661–750): «Халиф Омар II и противоречивые известия о его личности» (1922 г.), «Христианское происхождение омейядского царевича» (1926 г.), «Ал-Авза'и».

Следует также учитывать, что на страницах разнотипных трудов Б. разбросаны впервые установленные факты, точные наблюдения и обоснованные суждения об исламе. Особенно велик вклад Б. в историю ислама в Средней Азии и на Кавказе, прикаспийских и причерноморских областях — тех регионах, которые вошли по мере их завоевания в Россию или стали ее южными соседями.

Лит-ра: *Бартольд*. Соч.; *Н.Н.Туманович*. Описание архива академика В.В.Бартольда. М., 1976; *И.Ю.Крачковский*. В.В.Бартольд в истории исламоведения // Избранные сочинения, V, 348–360; *И.П.Петрушевский*. Академик В.В.Бартольд (биографическая справка) // *Бартольд*. Соч., I, 14–21; *А.Б.Халидов*. Предисловие // *Бартольд*. Соч., VI, 5–12.

Ан. Х.

Баязитов, Гатаулла ('Ата' Аллах, 1847–1911) — видный татарский богослов, просветитель, общественный деятель. Родился в деревне Тюменсу (Темников) Касимовского уезда Рязанской губернии в семье *муллы*. Начальное образование получил в *мадраса* своего отца, затем в *мадраса* Баймурад (деревня Чутай, недалеко от г. Касимова). Через несколько лет продолжил образование в одном из известных учебных заведений Заказанья — *мадраса* деревни Кышкар (ныне Атнинский район РТ). Район Заказанья был духовным центром татар, а *мадраса* деревни Кышкар — одним из старинных учебных заведений со своими устоявшимися педагогическими традициями. Оно было известно в первую очередь как один из основных центров традиционных (кадимистских) методов обучения. Несмотря на это, Б. Г. не стал сторонником кадимизма, более того, он стал одним из авторитетных представителей религиозного реформаторства у татар XIX в. В практической и научной деятельности этого мыслителя довольно ярко отразилась противоречивость эпохи, борьба различных течений в общественной жизни татарского народа.

По возвращении в деревню Чутай Б. Г. некоторое время преподавал логику и философию, но в 1871 г. получил приглашение из Петербурга возглавить Второй мусульманский приход. В то время в Петербурге не было мечети, официально существовало три мусульманских прихода, служба проводилась в специально нанимаемых помещениях, называвшихся молельнями.

Обосновавшись в Петербурге, Б. Г. активно включается в общественную жизнь столицы. Изучает русский язык, общается со столичной интеллигенцией. Скоро он получает должность военного *ахуна*. В гвардейских войсках Петербургского гарнизона и на кораблях Балтийского флота постоянно служили представители мусульманских народов. Служили они также в Крымско-татарском эскадроне — в собственном Его Величества конвое. Отдельный гвардейский корпус в Петербурге с начала XIX в. комплектовался из солдат и офицеров, исповедовавших ислам. Привлекая их к службе в гвардии, российское военное начальство учитывало ценные качества мусульман: трезвость, честность, трудолюбие. В гвардии неукоснительно соблюдался принцип веротерпимости. В штате Отдельного гвардейского корпуса и на Балтийском флоте предусматривались вакансии мусульманских священнослужителей — *муэдзинов*, *мулл* и *ахуна* гвардии. Претендент на занятие должности *ахуна* предварительно обязан был получить рекомендацию от «Общества лейб-гвардии офицеров, исповедующих мусульманство». Избрание Б. Г. на эту должность свидетельствует о его высоком авторитете среди мусульман Петербурга.

Одновременно Б. Г. состоял переводчиком (драгоманом) при министерстве иностранных дел, преподавателем тюркских языков в Учебном отделе восточных языков Азиатского департамента, преподавателем основ ислама в разных учебных заведениях Петербурга, в том числе и в Пажеском корпусе Его Величества. Он был вхож в высшие круги имперской администрации, лично знаком с председателем Совета министров П.А.Столыпиным.

Петербургский период жизни Б. Г. свидетельствует о том, что последний отчетливо сознавал необходимость разносторонней деятельности мусульманской интеллигенции, прежде всего создания условий для удовлетворения духовных потребностей мусульман. Первым шагом на пути к решению этой задачи он считал создание национальной периодической печати. Татарская интеллигенция уже с начала XIX в. поднимала эту проблему, но не добилась разрешения на издание газет и журналов. В 80-е гг. Б. Г. обра-

щается за разрешением издавать газету Хэфтэ («Неделя») на татарском и русском языках. Получив отказ, он пытается организовать выпуск других газет, но только в 1905 г. становится учредителем и редактором первой газеты на татарском языке — Нур («Свет»).

Имея небольшой опыт педагогической работы в татарских *мадраса*, Б. Г. тем не менее знал изнутри их потребности и нужды. Наиболее остро стояла проблема учебников. В качестве таковых использовали в основном традиционную религиозную литературу, хотя татарские педагоги и ученые стремились создавать свои, оригинальные учебные пособия. С появлением новометодных школ возникла насущная потребность в учебниках, написанных по новым методикам, с учетом новых реалий, и в 1883 г. Б. Г. пишет учебное пособие Дин вэ мэгыйшэт («Религия и жизнь»).

Для сплочения мусульман столицы нужен был духовный центр, назрела необходимость строительства соборной мечети. К середине XIX в. в Петербурге проживало около 3 тыс. татар, не считая представителей других мусульманских народов. В 1881 г. Б. Г. от имени мусульманской общины обратился к властям за разрешением на строительство мечети, но лишь через четверть века удалось получить разрешение учредить особый комитет уполномоченных лиц по сбору средств на строительство мечети. Комитет возглавил Б. Г.

Известность Б. Г. принесли его исследования по исламу (80–90-е гг.), опубликованные на русском языке. Они получили широкий отклик не только в России, но и за ее пределами, появились их переводы на турецком и французском языках. Первой вызвавшей большой интерес в России и за рубежом стала его книга «Возражение на речь Эрнеста Ренана (Ислам и наука)», изданная в Петербурге в 1883 г. Она была направлена против основных идей известного ученого, доказывавшего несовместимость ислама и науки, ислама и рационального знания в силу «закрытости» ислама и его нетерпимости к инакомыслию. Критикуя Э.Ренана за отсутствие у него научной методологии, Б. Г. доказывал, что ислам не противоречит логике здравого мышления и не боится ответов науки. Дальнейшее развитие эти идеи получили в вышедшей в 1887 г. его книге «Отношение ислама к науке и иноверцам», в которой автор доказывал, что веротерпимость ислама, его цивилизованное отношение к иноверцам (а не приспособление к новым веяниям времени и европейской цивилизации) — один из основополагающих принципов этой религии.

В 1898 г. вышла его книга «Ислам и прогресс», в которой он обобщил свои идеи по проблеме места ислама в мировом пространстве. Он еще раз убедительно показал, что ислам не является чужеродным телом в современной цивилизации. Запад, по мнению Б. Г., подходит к мусульманскому миру со своими мерками; не обнаружив в нем привычных и стандартных для Европы явлений, отвергает его, считая ислам консервативным, сдерживающим общественный прогресс на Востоке.

Своей практической и научной деятельностью Б. Г. заложил основы нового направления в татарской общественной мысли. Проблемы духовной жизни он рассматривал не только исходя из внутренних потребностей татарского общества, но и в контексте событий, происходивших во всей России. Если татарские ученые XIX в. свои труды писали в основном на арабском языке и они были известны только среди татар и на мусульманском Востоке, то Б. Г., для которого было небезразлично отношение иноверцев к исламу, пытался изменить мнение российского общества о нем. Его общественно-просветительская деятельность была принципиально новой для своего времени. Для многих россиян сочинения Б. Г. стали откровением. Практически впервые из уст российского мусульманина они услышали убедительные суждения о сущности ислама. Продолжая традиции татарского религиозного реформаторства, Б. Г. обрел в нем свое неповторимое лицо.

Сочинения: Отношение ислама к науке и иноверцам. СПб., 1887; Ислам и прогресс. СПб., 1898.

Лит-ра: *Д.А.Аминов*. Татары в Санкт-Петербурге. СПб., 1994; *Р.Мухаметшин*. Гатаулла Баязитов // Исторические портреты. Татарская интеллигенция и духовная культура. Казань, 2000.

Р. М.

Бигиев, Муса (Муса Джаруллах [Джар Аллах] Биги, 1875–1949) — известный татарский богослов-реформатор и общественный деятель. Родился в г. Ростов-на-Дону, где его отец (уроженец Пензенской губернии), получив основательное богословское образование у своего будущего тестя, *мударрис*а *шайх*а Хабиб Аллаха б. Биктимера б. Биги, занимался (как знающий русский язык) преимущественно подрядами в сфере железнодорожного строительства и лишь на склоне лет по настоянию Оренбургского *муфтия* Салимгарея Тевкелева занял должность *имама* в малолюдной мусульманской общине г. Ростова, но так и не стал «указным» *муллой*. После смерти мужа (ум. в 1881 г.) воспитанием и обучением детей занялась мать Мусы — Фатима Бигиева (дочь упомянутого Хабиб Аллаха), сыгравшая решающую роль в духовном становлении будущего мыслителя (в знак сыновней признательности Б. М. подписывал некоторые свои сочинения на арабском языке Ибн Фатима — «Сын Фатимы»). Позднее Муса был определен в Ростовское реальное училище, а в 1888 г. вместе со старшим братом Мухаммад-Захиром (впоследствии известный татарский писатель-романист) отправлен в Казань в *мадраса* при соборной мечети Кул буе («Заозерная») к *мударрис*у ‘Аллам-*хазрат*у. Через два с половиной года учебы он возвращается в Ростов, оканчивает реальное училище, а затем в течение трех лет обучается в Бухаре и Самарканде, беря, как правило, частные уроки по корановедению, хадисоведению, *фикх*у, а также математике у самых

известных *мударрис*ов Средней Азии того времени, и много занимается самостоятельно в библиотеках, погружаясь в мир классической арабской литературы.

Сочетание светского и конфессионального образования оказало благотворное влияние на интеллектуальное развитие юноши. Занятия точными науками расширили его кругозор, привили ему рациональный стиль мышления, приоткрыли физические тайны мироздания. Приобретенную в годы отрочества любовь к математике и астрономии он сохранил на всю жизнь, использовал любую возможность, чтобы пополнить свои знания в этих областях, и стал даже членом Русского астрономического общества. Изучение же религиозных дисциплин доставляло ему морально-эстетическое наслаждение, давало ощущение прикосновения к вечному и возвышенному, развивало в нем способность сопереживать людским страданиям и стремление улучшить нравственные основы человечества. Видимо, поэтому научная деятельность в области мусульманской теологии и права, в которых он видел важнейший инструмент общественного прогресса, и стала главным делом в жизни Б. М. Но была еще и земная причина этого выбора: в 1896 г. он, имея аттестат о среднем образовании, попытался поступить в университет, но ему отказали в приеме как выпускнику реального училища (по российскому законодательству того времени право непосредственного поступления в университет имели только выпускники классических гимназий, окончившие же реальное училище должны были выдержать специальные экзамены по древним языкам). И тогда он отправляется на мусульманский Восток, посещает известные образовательные центры Турции, Египта, Индии, Сирии, Бейрута и Хиджаза, оставаясь в некоторых из них довольно продолжительное время. Так, около двух лет он брал частные уроки в Мекке и Медине, два с половиной года в Каире, в ал-Азхаре, слушал лекции, в том числе знаменитого Мухаммада ʻАбдо, занимался в Национальной библиотеке Египта — хранилище уникальной коллекции рукописей.

В результате упорного труда к началу XX в. Б. М. стал не только одним из лучших (если не лучшим) знатоков Корана, *сунны* и *фикх*а среди российских мусульман, но и одним из самых оригинальных мыслителей во всем мусульманском мире. В исламе он видел универсальное религиозно-философское учение, обладающее безграничными возможностями для эффективного функционирования и нравственного самосовершенствования человеческого общества. Цель своей жизни он видел в возрождении ислама через его «очищение» от невежественной схоластики, возвышение священного *шариʻат*а над всеми учениями и предостережение мусульман от забвения Корана.

В 1904 г. Б. М., полный знаний, энергии и планов, возвращается в Санкт-Петербург и поступает вольнослушателем в университет. С началом первой русской революции покидает его и активно включается в общественную жизнь страны: сотрудничает в зародившейся национальной печати (сначала в выходивших в столице газетах Ульфат и ат-Тилмиз известного татарского богослова и общественного деятеля Рашида Ибрагимова), участвует в создании и деятельности первой политической организации тюрков-мусульман Российского Востока Иттифак ал-муслимин («Согласие мусульман»), входит в ее руководящие органы и становится одним из разработчиков и популяризаторов программных документов этого общественно-политического объединения.

Бурные политические и социальные перемены в жизни страны, знакомство и интенсивное общение с ведущими русскими и отечественными мусульманскими интеллектуалами побудили Б. М. четче определить направления своих идейных исканий. Не случайно именно в эти годы начинает раскрываться его научно-литературный талант: в 1904 г. увидел свет первый печатный труд мыслителя «История Корана и Священных Писаний», за которым один за другим последовали другие (далеко не полная библиография ученого включает более ста солидных публикаций), посвященные самым животрепещущим и острым вопросам теории и практики ислама.

В одних сочинениях (упомянутая «История Корана...», «Графические поправки к изданиям Корана», «Перевод *диван*а Хафиза», «Арабская литература и мусульманские науки» и др.) Б. М. увлеченно исследует сложные вопросы корано-, хадисо- и литературоведения, в частности выявляет ряд ошибок в Казанских изданиях Корана (чем вызвал большой переполох среди российских *ʻулама'*). В других («Пост в длинные дни», «Основы *шариʻата*», «Религиозный налог» и т.д.) раскрывает теорию и практику мусульманского права в специфических российских условиях — в рамках православно-христианского государства. В третьей группе сочинений («Доказательства милосердия Всевышнего», «Вскользь о верованиях людей», «Мелкие мысли на великие темы» и др.) он поднимает такие тонкие и даже опасные в глазах мусульман вопросы, как атрибуты Аллаха, возможность прощения неверия. Суждения ученого о всеобъемлющем характере божественной благодати, которая может распространиться и на приверженцев других религий вплоть до допущения их в рай, были совершенно новыми и дерзкими. Их не поняли и не приняли даже такие прогрессивные российские мусульманские деятели, как Исмаил Гаспринский, Хади Атласов, Мурад Рамзи и др. В четвертой («Биография автора ал-Лузумийат философа *имам*а Абу-л-ʻАла' ал-Маʻарри», «Основы реформаторства», «Несколько вопросов на суд публики» и др.) Б. М. пишет о соотношении ислама и мистики, ислама и социализма. В обоих случаях он не видит принципиальных противоречий, отводя суфизму, как и христианскому монашеству, большую роль в развитии духовной культуры вообще, а социализму — в осуществлении на практике заветов Корана и тем самым в дальнейшем укреплении позиций ислама. В пятой группе («Мусульманское законоведение», «Женщина в семье» и др.) он страстно выступает за разумное

равноправие женщин и активное их участие в общественной жизни, справедливо видя в этом залог благополучия любого народа. Размышления ученого о том, что несчастная и униженная женщина — свидетельство униженности и бессилия общества, находили горячий отклик не только в России. Так, дочь египетского принца Хусайна Камил-*паши* прислала Б. М. в Петербург личное письмо (вместе со своим историческим трактатом о четырех видных мусульманках), в котором благодарила его за подвижнический труд.

Новаторские сочинения Б. М., написанные профессионально, остро и живо, получили широкий общественный резонанс. Мнение читающей публики разделилось: одни видели в них начало подлинного возрождения угасшей было исламской творческой мысли, другие — опасное отступление от «правоверия». Яростная критика со стороны *мулл*-кадимистов в России и зарубежных *'улама'* (*шайх ал-ислам* Стамбула издал специальную *фатву*, запрещавшую чтение «вводящих в заблуждение» сочинений Б. М.) не дала осуществиться всем планам мыслителя: в 1909 г. он вынужден оставить преподавание в *мадраса* Хусайнийа в Оренбурге, в 1911 г. было приостановлено издание уже набранного переведенного им на татарский язык Корана (его типографские оттиски дошли до наших дней). Обремененный большой семьей (он был женат на дочери известного *имама* и *мударриса* из г. Чистополя *шайха* Мухаммад-Закира и имел двух сыновей и четырех дочерей), ученый постоянно испытывал острую материальную нужду, что заставило его в 1914 г. даже согласиться принять должность «указного» *муллы*.

Революции 1917 г. Б. М. принял, хотя и не безоговорочно. Эмигрировать отказался и не приветствовал массовый отъезд интеллектуальной элиты из страны. В первые годы Советской власти был *имам*ом соборных мечетей Петрограда и Москвы. Он продолжал и научные изыскания, но возможностей публиковаться практически не имел, что вынуждало его обращаться к зарубежным издателям. Так, его книга «Азбука исламизма» увидела свет в 1923 г. в Берлине, за что автор подвергся трехмесячному тюремному заключению.

Развернутая впоследствии большевиками яростная атеистическая кампания и массовые гонения на религию и верующих вынудили Б. М. эмигрировать: в 1930 г. он нелегально пересек афганскую границу, выхлопотал у правительства Афганистана необходимые официальные документы и отправился путешествовать по Индии, Египту, Финляндии, Германии, Ирану, Ираку, Китаю, Японии, целенаправленно знакомясь повсюду с выдающимися письменными и архитектурными памятниками арабо-мусульманской культуры. Вторую мировую войну он встретил в Индии, в Пешаваре, где по обвинению в деятельности в пользу Японии подвергся со стороны английских колониальных властей полуторагодичному тюремному заключению. Был освобожден благодаря заступничеству бхопальского *раджи* Мухаммада Хамид Аллаха, при дворе которого затем он долго жил, занимаясь научной деятельностью (сочинения Б. М. этого периода, изданные на арабском языке, касались преимущественно проблем мусульманского права и практически неизвестны на родине ученого). В 1947 г. он выехал в Турцию и принял турецкое гражданство. В конце следующего года, уже будучи тяжело больным, переехал в Каир, где и скончался. Похоронен там же, на фамильном кладбище правителей Египта в квартале 'Афифа.

Сочинения. Тариху-л-Кур'ан ва-л-Масахиф («История Корана и Священных Писаний»). СПб., 1904; Гыйлемдэ куэт («В знании — сила»). СПб., 1906; Адабийат гарабийа илэ голум исламийа («Арабская литература и мусульманские науки»). Казань, [б. г.]; ал-Лузумийат сахифы файласуф имам Аби-л-'Ала' ал-Ма'арри хэзрэтлэренен тэржемэи хэле («Биография автора ал-Лузумийат философа *имама* Абу-л-'Ала' ал-Ма'арри»). Казань, 1907; Тасхиху расми хатт Кур'ан («Графические поправки к изданиям Корана»). Казань, 1909; Дивану Хафиз тэржемэсе («Перевод *дивана* Хафиза»). Казань, 1910; Кавагиду фикхийа («Мусульманское законоведение»). Казань, 1910; Инсанларнын акидаи илахийаларына бер назар («Вскользь о верованиях людей»). Орск, 1911; Озын конлэрдэ руза («Пост в длинные дни»). Казань, 1911; Рахмату илахийа бурханлары («Доказательства милосердия Всевышнего»). Оренбург, 1911; Халык назарына бер ничэ мэсъэлэ («Несколько вопросов на суд публики»). Казань, 1912; Боек маузугларда ауфак фикерлэр («Мелкие мысли на великие темы»). СПб., 1914; Мулахаза («Соображения: К критике книги Рида ад-дина б. Фахр ад-дина „Религиозные и социальные вопросы“»). СПб., 1914; Закят («Религиозный налог»). Пг., 1916; Шари'ат асаслэре («Основы *шари'ата*»). Пг., 1916; Ислахат асаслэре («Основы реформаторства»). Пг., 1916; Исламийат алифбасы («Азбука исламизма»). Берлин, 1923; Гаилэдэ хатын («Женщина в семье»). Берлин, 1932, и др.

Лит-ра: *Н.Д.Федотов.* Мусульманский Лютер // Исторический вестник. 1914, № 8, 527–535; *Валидов.* Очерк, 73–77; *Г.Баттал-Таймас.* Муса Ярулла Биги. Казань, 1997 (1-е изд.: İstanbul, 1958); *А.Б.Халидов.* Мыслитель, публицист, реформатор // Нур (СПб.). 1991, № 2–3; *А.Хайрутдинов.* Последний татарский богослов. Казань, 1999; *Р.Утэбай-Кэрими.* Муса Жаруллah Бигиев // Омет (Уфа). 26.07.1996; *Velidi Togan Zeki.* Musa Çarullah Begi'nin Hayati ve Eserleri // Selamat (İstanbul). 1949, № 37, 5–6, 16–17; *Görmez Mehmet.* Musa Jarullah Bigiyef. Ankara, 1994.

М. Ф.

Богаз дашы (туркм., «Камень беременной / беременности») — святилище в Ашхабадском районе (*этрап*) в 13 км от столицы Туркменистана, один из наиболее ярких примеров попыток исламизации древних святых мест Средней Азии. Связано с культом плодородия, а в более узком аспекте — с фаллическим культом.

Святилище расположено в одном из распадков горной гряды, проходящей за селениями Ян-

баш и Багир. Это вертикально стоящий природный камень высотой около 2,5 м, а в окружности — 5 м. Кверху он расширяется и имеет неглубокую впадину на вершине. Кроме того, верхняя часть его, контрастируя по цвету с нижней, приобрела красновато-бурый оттенок — результат так называемой геологической окалины, встречающейся там, где каменные поверхности долго находятся под воздействием жарких солнечных лучей. Все это — форма и цвет — несомненно способствовало тому, что фантазия древнего человека ассоциировала данный камень с эрегированным фаллосом — символом мужской детородной силы. Символическое соединение с ней паломницы, бесплодной женщины, молящей высшие силы о ниспослании потомства, должно было, согласно поверьям, способствовать зачатию. Это и является основной функцией, «специализацией» данного святилища. Главная деталь ритуала паломничества — имитация интимного акта с камнем-фаллосом, для чего приходящие сюда женщины, обнажив низ живота, терлись им о выступ в юго-восточной части камня, вследствие чего его поверхность, в отличие от остальных участков Б. д., на высоте примерно одного метра стала гладкой.

С утверждением ислама на территории Туркменистана под влиянием мусульманского духовенства в паломничество к Б. д., явно противоречившее нормативным установкам новой религии, был внесен ряд «омусульманивающих» его элементов. Появился своего рода комплекс из трех объектов: к Б. д. добавились Намаз дашы («Молитвенный камень») и Дюльдюль дашы («Камень Дюльдюля»). Первый из них, в 70–80 м выше по распадку от Б. д., — невысокая, до 30 см, плоская плита овальной формы с неровными краями. Согласно легенде, свое название камень получил благодаря тому, что на нем возносил молитвы Аллаху сам ʻАли — один из наиболее популярных мусульманских «святых». Три пары углублений на нем (результат воздействия осадков и ветра) считаются следами ног этого «святого». На макушке второго, высотой 3,5 м, камня имеется сделанное явно рукой человека узкое круглое отверстие диаметром 2 см и глубиной 10 см. Считается, что в это углубление «святой» ʻАли вбивал железный кол, к которому привязывал, когда молился, своего неугомонного крылатого коня по кличке Дюльдюль (араб. Дулдул).

Сам ритуал паломничества также претерпел ряд изменений, хотя его основной элемент остался прежним. Рано утром или вечером, чтобы по возможности не попадаться на глаза односельчанам, паломница в сопровождении пожилой родственницы направляется сначала к Намаз дашы, на котором обращается с молитвой к Аллаху, и лишь затем спускается к Б. д. Там, совершив с ним символический акт, ложится у подножия камня и дремлет, ожидая во сне знака свыше о том, сбудется ее просьба о потомстве или нет. Сопровождающая старуха находится тут же.

В последние годы «лечебные» функции Б. д. очевидно расширились. По некоторым данным, сюда приходят и страдающие болезнями горла. Чтобы избавиться от них, поверхность камня покрывают кислым молоком (катык), которое затем слизывают языком. Возможно, подобное слизывание является более завуалированной формой интимного соединения с камнем-символом.

Контингент паломниц к Б. д. предопределен «специализацией» святилища и состоит прежде всего из женщин ближайших селений — Янбаш, Багир, Бекрова, хотя и не исключено паломничество из других мест, в том числе из Ашхабада.

Лит-ра: *Демидов*. Легенды, 69–73; *он же*. «Камень беременности» — отголосок древнего культа // Культурные ценности. Вып. III. СПб., 1999, 186–189.

С. Дем.

Булгар — мечеть в Казани. Кирпичное здание, построенное в 1991–1993 гг. (архитекторы В.П.Логинов и Е.И.Прокофьев). Культовое сооружение с раздельными входами и поэтажными залами для мужчин и женщин. Относится к типу двухэтажной, двухзальной купольной мечети с диагонально-асимметричной постановкой *минарет*а. Общая композиция мечети построена на сочетании разновеликих двухэтажных, квадратных в плане объемов, врезанных один в другой по диагональной оси с юго-запада на северо-восток. Внутренняя планировка мечети выполнена по прямоугольной сетке с шагом 6 и 3 м, развернутой к диагональной оси под углом 45°. Мужской и женский входы в мечеть — в северо-западном и юго-восточном углах среднего объема. Через угловые тамбуры попадаем в мужской и женский вестибюли, комнаты для омовения и санузлы, расположенные на первом этаже в северо-восточных объемах здания. На первом этаже под основным залом расположен женский молельный зал. На южном фасаде мечети выступает квадратный в плане *михраб* со срезанными углами. В середине западного фасада зального объема выступает четырехмаршевая лестничная клетка, связывающая мужской зал и женскую часть мечети. По центральной лестнице из мужского вестибюля поднимаемся в основной купольный молельный зал и вспомогательные помещения мечети. Со второго этажа четырехмаршевая лестница ведет на трехъярусный, с восьмигранным шатровым завершением *минарет* высотой 35 м (с полумесяцем). Над первым четырехгранным ярусом возвышается второй ярус, развернутый по отношению к нему на 45°. Третий ярус — световой фонарь *азанчи* с окнами в пятигранных нишах по сторонам света — окружен металлическим балконом. Объемной доминантой мечети является развернутый по диагональной оси высокий сомкнутый четырехгранный купол, раскрытый в интерьер мужского зала. Плоские перекрытия других объемов мечети скрыты за парапетами.

Современное культовое сооружение в формах рационалистической архитектуры.

Х. Н.

Бурханиддин-Кылыч (Бурхан ад-дин Клыч, Кылыч Бурхан ад-дин, *хазрат шайх* Бурхон-Клыч) — историческая личность и одновременно полумифический герой, правитель и суфий. Точное время жизни и настоящее имя не известны. Прозвище *бурхан ад-дин* (араб. «аргумент веры») было очень популярно в XII–XIV вв. в среде среднеазиатских законоведов (*факих*ов) ханафитского *мазхаба*. *Кылыч* (*клыч, килич* — тюрк. «меч», «сабля») — его другое прозвище, объяснение которому дается в многочисленных легендах XVIII–XIX вв. Эти легенды отличаются друг от друга деталями и сюжетом. В наиболее полном варианте Б.-К. предстает в виде героя-змееборца. Обычно история начинается с родословной: дочь узгендского *султан*а Илек-и Маза вышла замуж за *саййид*а Камал ад-дина, и у них был единственный сын — Бурхан ад-дин. Мальчиком он случайно во время игры убил мечом нескольких своих сверстников, и жители города изгнали его. Через несколько лет около Узгенда появился дракон *аждархо* (вариант — змея), и Бурхан ад-дин, вернувшись из Самарканда (вариант — из Ходжента), победил его, после чего стал правителем Узгенда (вариант — умер). Благодаря этому подвигу он приобрел прозвище *кылыч*. Борьба с драконом — сюжет, часто используемый в среднеазиатских легендах. Один из наиболее популярных змееборцев в Средней Азии — *халиф* ʻАли (уб. в 661 г.). Примечательно, что в Ходженте существует представление, будто Б.-К. — имя меча ʻАли.

Существует и более книжная версия приобретения прозвища *кылыч*: потомок Пророка, *саййид* Камал ад-дин Маджнун, приехал в ферганский город Узгенд и женился на дочери узгендского правителя — *султан*а Илек-и Маза. От этого брака родился Бурхан ад-дин, который после смерти деда наследовал его власть в Узгенде, но потом отказался от престола и удалился в Ходжент для подвижнической жизни. Скоро о нем стало известно, что, если он на кого-либо сердился, тот человек обязательно умирал. Однажды некий человек решил узнать, зачем Бурхан ад-дин убивает людей. Подходя к его дому, путник впал в транс и увидел падающую с крыши саблю, рассекавшую все на пути. Когда путник пришел в сознание, Бурхан ад-дин сказал ему: «Друг, кто виноват: меч или то, что ему попадается на пути?» В этой версии Б.-К. предстает в еще одной своей ипостаси — «святого» и суфия.

Б.-К. — популярный «святой» не только в Узгенде, но и во многих других местах Средней Азии. Территория, где его культ получил наиболее развитые формы, отмечена святыми местами (*мазар*), которые население связывает с его именем. Основной *мазар* находится в восточноферганском г. Узгенде — столице Ферганы в XI–XIII вв. Кроме этого *мазар*ы Б.-К. есть в селении Яр-мазар (около г. Маргелана), в западноферганских городах Канибадаме и Ходженте. За пределами Ферганской долины *мазар*ы Б.-К. встречаются в г. Самарканде, в Кзыл-Ординской области Казахстана, в Кашгарии на дороге между г. Аксу и г. Курля. Любопытно, что в некоторых случаях *мазар*ы связаны с именем Б.-К. в народном сознании, тогда как в официальной религиозной традиции они приписываются совсем другим лицам. Так, в г. Ходженте (селение Пули-чукур, квартал Шайх-Бурхон) *мазар*ом Б.-К. называется могила *ишан*а *саййид*а Бурхан ад-дина ал-Йамани.

Первое упоминание в письменных источниках личности, носящей имя Б.-К. (Бурхан ал-хакк ва-д-дин Кылыдж ал-Узджанди), относится к началу XIV в. Джамал ад-дин ал-Карши в сочинении Мулхакат ас-сурах («Добавление к [словарю] „ас-Сурах“») пишет о своем путешествии в г. Узгенд в 1269-70 г., где он познакомился с одним из учеников Б.-К. — Джамал ад-дином ал-Харави ал-Иламиши. Собеседник ал-Карши, по его собственным словам, пришел из Хорасана в Фергану, услышав о похвальных качествах *шайх*а *шариʻат*а *и тарикат*а — Б.-К. По рассказам этого человека, Б.-К. предстает образованным мусульманским ученым, преподававшим в *мадраса* в Узгенде. Среди окружавших его людей он славился проницательностью и благочестивостью. Их знакомство произошло, когда Джамал ад-дин ал-Харави ал-Иламиши был в расцвете своей молодости. Судя по этим данным, Б.-К. жил еще в 20–30-е гг. XIII в. Джамал ад-дин ал-Карши упоминает также сына Б.-К. — *садр*а и *имам*а Нусрат ад-дина. Концом XIII в. (1296 г.) датируется могильная надпись, найденная в Узгенде, в которой говорится о внуке Б.-К. — *муфтии* и *султан*е Бурхан-Мухаммаде, отцом которого был сын Б.-К. — *маулана* Бурхан ал-милла ва-д-дин.

Следующее упоминание о Б.-К. относится к концу XIV в. Согласно «Зафар-нама» Низам ад-дина аш-Шами, *амир*у Тимуру, который был в Фергане, приснился Б.-К. и предупредил его о смерти его старшего сына. По-видимому, именно при Тимуре культ «святого» Б.-К. формируется окончательно, точно так же, как в это время приобретают официальный статус многие другие культы (Ахмада ал-Йасави, Занги-*ата* и др.). Кроме того, в Узгенде найдена надпись на могильном камне, в которой упоминается знатная женщина Хатун-и Хатунан (ум. в 1373 г.) из рода Б.-К.

В Бабур-нама довольно тепло рассказывается об учителе, наставнике и соратнике Бабура — *х^ваджа* Кази, или *х^ваджа маулана-йи* Кази (его настоящее имя ʻАбд Аллах), который погиб в 1497 г. Предком последнего по отцовской линии назван Б.-К., и, как подчеркивает Бабур, в Фергане члены этого рода были духовными наставниками, *шайх ал-ислам*ами и *кази*ями. У Бабура впервые встречается известное по более поздним легендам сведение о том, что мать Б.-К. была из рода Илек-и Маза. В письменных источниках под именем *султан*а Илек-и Маза обычно называют представителя Караханидской династии, завоевателя Средней Азии Насра Арслан-*хан*а (ум. в 1011-12 или 1012-13 г., похоронен в г. Узгенде). Последний был потомком Сатука Богра-*хан*а (ум. в 955 г., похоронен около г. Кашгара) — основателя династии Караханидов. Воз-

можно, связь образа Б.-К. и Насра Арслан-*хана* — позднее и совершенно искусственное соединение двух популярных в Узгенде имен или попытка доказать принадлежность Б.-К. к знатному роду Караханидов. Согласно еще одной, более поздней версии, *султан* Илек-и Маза принадлежал к роду *халифа* Абу Бакра ас-Сиддика (ум. в 634 г.) и был суфийским наставником отца Б.-К. — Камал ад-дина.

По преданию, могила *султана* Илек-и Маза находится в известном узгендском мавзолее. Рядом с ним могилы его брата *султана* Санджар-и Маза и их матери. По данным сохранившихся надписей, здесь на самом деле были захоронены другие представители Караханидской династии — Тогрул-*карахан* ал-Хусайн (ум. в 1152 г.) и один из его потомков (ум. в 1185 или 1187 г.).

Видимо, в XVI–XVII вв. образ Б.-К. прочно связывается с суфизмом. Считается, что Б.-К. придерживался традиции *увайси*, отличавшейся тем, что, по представлениям ее адептов, благодать и духовная сила передаются от духа умершего наставника к ученику. В Маджму'ат ат-таварих (XVI в.), вобравшем в себя множество легенд и преданий, говорится о том, что Б.-К. перешел в суфийское братство 'ишкийа, центр которого находился в Фергане.

Примерно в то же время появляется версия, что Б.-К. был *саййидом*. Махмуд б. Вали (1-я пол. XVII в.) в своем сочинении Бахр ал-асрар фи манакиб ал-ахйар говорит о том, что в ферганском селении Касан жили две семьи *саййидов* — *саййид-аййима* и *саййид-тайак*. Последние — потомки Б.-К., сам Махмуд б. Вали принадлежал к их числу. К своим родственникам он отнес также известных суфиев *маулана* Мухаммада Кази (ум. в 1514 г.) и Махдум-и А'зама (ум. в 1542 или 1549 г., похоронен около г. Самарканда), которые возглавляли суфийское братство накшбандийа. Примерно в это же время потомки и последователи Махдум-и А'зама составили генеалогию, соединившую его с Б.-К. и далее с Пророком. Эта родословная известна в нескольких списках, между которыми много различий в числе поколений и составе лиц. Согласно наиболее распространенной ее версии, Махдум-и А'зама отделяет от Б.-К., жившего примерно на 300 лет раньше, всего 4 поколения. В свою очередь, последнего отделяет от его предполагаемого предка — восьмого шиитского *имама* 'Али б. Мусы ар-Риды (ум. в 818 г.) всего 9–10 поколений.

Однако, даже если считать происхождение от Пророка вымыслом, нельзя не признать, что в Средней Азии потомство Б.-К. принадлежало к очень знатному роду, представители которого занимали по крайней мере с конца XV в. и вплоть до XX в. высшие должности в мусульманской иерархии среднеазиатских государств. В их числе — многочисленные потомки Махдум-и А'зама, среди которых известны *ишаны* Исхак-*х^ваджа* (ум. в 1599 г., похоронен около г. Самарканда), Салих-*х^ваджа*, Хашим-*х^ваджа* (ум. в 1634 г., похоронен около г. Самарканда), Афак-*х^ваджа* (ум. в 1693 г., похоронен около г. Кашгара), «кашгарские *х^ваджи*», а также *ишан* Муса-*х^ваджа* (ум. в 1776 г., похоронен около г. Самарканда), кокандский *шайх ал-ислам* Ма'сум-*х^ваджа* и его сын, писатель Хаким-*х^ваджа* (1-я пол. XIX в.) и др. В числе потомков Б.-К. иногда называют *маулана* Пайендэ-Мухаммада Ахси-йи Файзабади (ум. в 1601 г., похоронен около г. Бухары), к которому возводит свою родословную семейство бухарских *ишанов* Шах-Ахси. Потомки Б.-К. есть среди казахских *х^ваджей* (*коджа*), а также в Узгенде. Известна грамота аштарханидского правителя Имамкули-*хана* с печатью 1637-38 г. о закреплении за потомками Б.-К., жившими при *мазаре*, ряда арыков с прилегающими к ним землями. В конце прошлого века управляющим *вакфом* (*мутавалли) мазара* был потомок Б.-К. Йунус-*х^ваджа-ишан* (или *х^ваджа-калан-тура*). К числу потомков Б.-К. принадлежал, по некоторым сведениям, 'Али-*хан-тура* Согуний, который в 1944–1946 гг. возглавлял созданное в г. Кульдже Временное правительство Восточно-Туркестанской республики.

Лит-ра: *К.Караффа-Корбут*. Узгентская легенда // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии. Год 2-й (11 декабря 1896 — 11 декабря 1897). Таш., 1897, 3–4; *Н.С.Лыкошин*. Автор Хидаи // Туркестанские ведомости. 13 (26) июля 1907, № 106; *В.Орлов*. Клыч Бурханиддин, сын Саид-Камаледдина (Узгентский Георгий Победоносец) // Туркестанские ведомости. 13 (26) апреля 1908, № 82; *Е.К.Бетгер*. Вариант легенды о Клыч-Бурхан-ед-дине Узгендском // Изв. ТОРГО. Т. 17, 1924, 141; *В.Д.Горячева, В.Н.Настич*. Эпиграфические памятники Узгенда XII–XX вв. // Киргизия при Караханидах. Фрунзе, 1983, 181; *Махмуд ибн Вали*. Море тайн относительно доблестей благородных (география). Таш., 1977, 71; Материалы по истории, 123–124; Бабур-наме, 1993, 42, 77–78; *Низомиддин Шомий*. Зафарнома. Тошкент, 1996, 100–101; *R.B.Show*. The History of the Khojas of Eastern-Turkistan // JASB. Vol. 66. Pt. 1 (History, Antiquities et seq.). Calcutta, 1897, 31–32.

С. А.

ал-Бухари, Мухаммад б. Исма'ил ал-Джу'фи (810–870) — выдающийся мусульманский ученый-*мухаддис*, комментатор Корана, автор одного из четырех «канонических» сборников суннитских преданий ал-Джами' ас-сахих. Родился в Бухаре в персидской семье, предки были зороастрийцами, прадед (ал-Мугира) — первый в семье, кто принял ислам «из рук» правителя (*вали*) Бухары Йамана ал-Джу'фи ал-Бухари, клиентом (*маула*) которого он и стал (отсюда вторая *нисба* ал-Б. — ал-Джу'фи).

До 10-летнего возраста Мухаммад учился в начальной школе (*куттаб*) Бухары, рано проявил интерес к *хадисам*, поражая окружающих незаурядной памятью. Еще в юном возрасте он безупречно знал наизусть сочинения признанных в Восточном Халифате хорасанских *мухаддисов* 'Абд Аллаха б. ал-Мубарака ал-Хурасани (ум. в 797 г.) и Ваки' б. ал-Джарраха ал-Куфи (746–812). В 16 лет ал-Б. вместе с отцом и братом Ахмадом совершил паломничество в Мекку, по завершении которого отправился в многолетнее

странствие в поисках знаний. Он посетил города Хорасана, Ирака, Сирии, Хиджаза, где прослушал и записал огромное количество *хадисов*. Тогда же он приступил к написанию своего первого сочинения — биографического свода Китаб ат-та'рих ал-кабир («Большая хроника»), содержащего сведения о передатчиках *хадисов* — сподвижниках пророка Мухаммада и их «последователях». По словам автора, эту «книгу» он писал у могилы Пророка (в Медине) по ночам, при лунном свете, и, как свидетельствовал ученик и секретарь ал-Б., Мухаммад б. Аби Хатим ал-Варрак, сопровождавший его в путешествиях, впоследствии автор дважды переписывал это сочинение, «выпустив» его, таким образом, в трех редакциях.

По единодушному мнению современников, ал-Б. был набожен и непритязателен в быту. Его товарищи по странствию в поисках *хадисов* рассказывали: как-то ал-Б. поиздержался настолько, что им пришлось вскладчину купить ему одежду. Возможно, именно неистовость в поклонении Аллаху связывала ал-Б. с 'Абд ал-Хамидом (родом из Багдада, но поселившимся в Кеше), считавшимся его учителем, — подвижником, проводившим все время в молитве и покидавшим мечеть только на ночь.

Еще одним учителем (*устаз*) ал-Б. был Мухаммад б. Салм ал-Пайканди, который, в свою очередь, учился у авторитетного *факиха*, первого систематизатора мусульманского права Мухаммада аш-Шайбани (ум. в 804-05 г.) и потратил на его «книги» 10 тыс. *дирхамов*. В то же время сам ал-Пайканди сверял правильность приведенных в своих сочинениях *хадисов* с мнением ал-Б. и делал соответствующие пометы.

О богословско-правовых взглядах ал-Б. или его однозначной принадлежности к какой-либо школе нет достоверных сведений, однако в рукописи биографического словаря ал-Андарасбани (составлен в последней четверти XII в.) подробно изложена своеобразная теория познания *хадисов*, которую проповедовал ал-Б. и которая основана на сочетании сакральности числа 4 со значениями арабских предлогов. Последовательное и поэтапное овладение «наукой о *хадисах*» (*'илм ал-хадис*) ведет к познанию соответствующего уровня божественного Откровения в этом мире и дает надежду на соответствующее воздаяние в потустороннем мире.

Научная деятельность ал-Б. как *мухаддиса* была тесно связана с городами Ирака и Хорасана. В Басре, где он прожил пять лет и откуда ежегодно совершал *хаджж*, он был участником «собрания»/семинара *(маджлис)* Мухаммада б. Башшара ал-'Абади (ум. в 843 г.), который выделил его в числе трех своих учеников («птенцов»), дав ему почетное прозвище «господин *факихов*». Будучи еще молодым человеком, ал-Б. руководил (по просьбе басрийцев) «собранием»/семинаром по диктовке *хадисов* (*маджлис ал-имла'*), на которое собиралось около «тысячи» слушателей. Басрийские ученые высоко чтили ал-Б., признавали его превосходство над собой в области *фикха* и «науки о *хадисах*», считали его одним из четырех (наряду с Абу Зур'ой ар-Рази в Рее, Муслимом б. ал-Хаджжаджем в Нишапуре и 'Абд Аллахом б. 'Абд ар-Рахманом ад-Дарими в Самарканде) выдающихся *хафизов*.

Высоким авторитетом пользовался ал-Б. в столице Халифата — Багдаде, где он также руководил «собранием» (*маджлис ат-тахдис*), дававшим право на передачу *хадисов*, и «экзаменовал» багдадских и заезжих *мухаддисов*. По словам Салиха б. Мухаммада Абу 'Али ал-Багдади, одного из трех «помощников» (*мустамли*) ал-Б. в проведении этих «собраний», число присутствовавших на них превышало якобы 20 тыс. человек. Это подтверждали и другие участники *маджлиса* ал-Б. Правда, прежде чем достичь такого признания, ал-Б. вынужден был сам пройти изощренную проверку, которую устроили ему багдадские *мухаддисы*. Сговорившись, они выбрали 10 человек из Багдада, Хорасана и других регионов и подобрали каждому из них по 10 *хадисов*, которые они должны были предложить на «собрании» ал-Б. с тем, чтобы проверить его знания. Предварительно они поменяли *иснады* во всех ста *хадисах*. Ал-Б. достойно выдержал это испытание, восстановив во всех предложенных ему *хадисах* их первоначальные *иснады*.

Огромное уважение ал-Б. снискал в Хорасане и особенно у себя на родине, в Бухаре — тогдашнем духовном центре края. В *рабате* Бухары он устраивал *маджалис ал-имла'*, на которые съезжались ученые мужи из других регионов.

Популярность ал-Б. раздражала завистников из числа «конкурентов». Так, его «собрания» в Нишапуре вызвали «расстройство» на «собраниях» известного в городе *мухаддиса* Мухаммада б. Йахйи аз-Зухли; последний даже запретил своим слушателям посещать «собрания» ал-Б., обвинив его из зависти в «недозволенном новшестве» (проповедование сотворенности Корана) и предложив ему публично отречься от этого. Сам ал-Б. категорически отвергал это обвинение, подчеркивая, что он говорил лишь о сотворенности всех действий человека. В этом вопросе он проявлял твердость и до самой смерти оставался непреклонным, предлагая своим оппонентам привести более веские аргументы, чем его.

Откровенно напряженные отношения сложились у ал-Б. после его возвращения в Бухару с ее правителем (*вали*) — Халидом б. Ахмадом аз-Зухли. Последний потребовал от него явиться во дворец и прочитать ему (по другим сведениям, его детям) свои сочинения. На это ал-Б. ответил, что он не унизит науку, доставляя ее к порогу жилищ, и предложил правителю присутствовать на его «собраниях» в мечети либо запретить своей властью сами «собрания», дабы в Судный день это послужило извинением ал-Б. за то, что он скрыл от людей свои знания. Отчуждение между ученым и правителем стало причиной, по которой ал-Б. покинул Бухару: по приказу правителя группа ученых во главе с Хурайсой б. Аби Варка' организовали осуждение его учения и изгнание ал-Б. из города.

Согласно традиции, ал-Б. проделал гигантскую работу по сбору преданий и их проверке:

он собрал и проверил около 600 тыс. бывших в ходу *хадис*ов и еще 200 тыс. записал непосредственно со слов *шайх*ов и информаторов, общее число которых, по его словам, достигло 1000 человек. Из огромной массы материала он отобрал как «безупречные» 7397 *хадис*ов с полными *иснад*ами, составивших содержание его ал-Джами' ас-сахих (или просто ас-Сахих — «Достоверный») — свода преданий, ставшего у суннитов самым авторитетным и признанного во всем мусульманском мире. В отличие от сборников типа *муснад*, в которых предания располагались по именам самых ранних передатчиков (по принципу *'ала-р-риджал*), ас-Сахих был составлен по принципу *мусаннаф*, т.е. *хадис*ы расположены в нем по темам (*'ала-л-абваб*). Ал-Б. разбил материал на 97 «книг» (*китаб*) с 3450 «главами» (*баб*). Столь внушительное количество «глав» объясняется тем, что многие *хадис*ы содержат материал на разные темы, потому их повтор неизбежен. Сами «книги» выделены и расположены в соответствии с разделами и вопросами *фикх*а, но содержат также и другие материалы (по эсхатологии, историко-биографические сведения, коранические комментарии и т.д.). Некоторые «главы» имеют только названия, но в них нет *хадис*ов. Очевидно, ал-Б. предварительно составил схему сборника в надежде наполнить его разделы «достоверными» преданиями, но так и не смог полностью реализовать эту идею.

Хорезмиец ал-Андарасбани (2-я пол. XII в.) «слушал» в Хамадане оригинал ас-Сахиха, состоявший из 9 томов, а ученик ал-Б., Мухаммад б. Йусуф ал-Фирабри (846–932), читал его под руководством своего учителя в течение трех лет (867–869) в Фирабре (известный как *рабат* Тахира б. 'Али, недалеко от Амуля, на главной дороге из Хорасана в Мавараннахр); там же, согласно ал-Фирабри, под руководством ал-Б. прослушали ас-Сахих десятки тысяч человек.

Тематический принцип расположения материала оказался очень удобным для пользования: труд ал-Б. стал руководством для *факих*ов. С X в. ас-Сахих (наряду с одноименным сборником Муслима) — самая важная (после Корана) книга суннитов. На протяжении веков ас-Сахих в целом и отдельные его «книги» и «главы» были объектом многочисленных комментариев, и, несмотря на критику частностей, он был и остается главным сводом суннитских преданий, источником исламского вероучения и права. Содержащийся в нем богатейший материал оказал непосредственное влияние на формирование догматических, правовых, этических, социальных и других взглядов мусульман-суннитов. Кроме того, ас-Сахих — важный литературный памятник, впитавший в себя более чем двухвековую традицию арабоязычной литературы. Сборник сохранился в многочисленных списках и издан.

Из сочинений ал-Б. крупного жанра следует назвать сохранившийся «Комментарий к Корану» (Тафсир ал-Кур'ан), который, однако, по существу еще не исследован.

Ал-Б. умер и похоронен в селении Хартанг (близ Самарканда), где он незадолго до смерти поселился в доме Абу Мансура Галиба б. Джибрила. Со временем как его похороны, так и сама могила обросли легендами. В частности, по одной из них, после похорон над его могилой наблюдалось свечение и от нее исходил аромат. Люди стали брать себе землю с его могилы, так что семейство упомянутого Абу Мансура было вынуждено соорудить вокруг нее деревянное заграждение.

В последние два десятилетия на родине ал-Б. наблюдается повышенный интерес к этой незаурядной личности и его духовному наследию. Реставрирован его мавзолей, на международном уровне проведены юбилейные мероприятия (Ташкент, 1998) в честь признанного во всем мусульманском мире ученого.

Лит-ра: [*ал-Андарасбани*. Биографический словарь] // Рук. С 2387 (РФ СПбФ ИВ РАН), 215–225; *ал-Багдади*. Та'рих Багдад, 2, 4–34; GAL, I, 157–167, SBd, I, 260–265; GAS, I, 115–134; *J.Robson*. Al-Bukhari // EI, NE, I, 1296–1297.

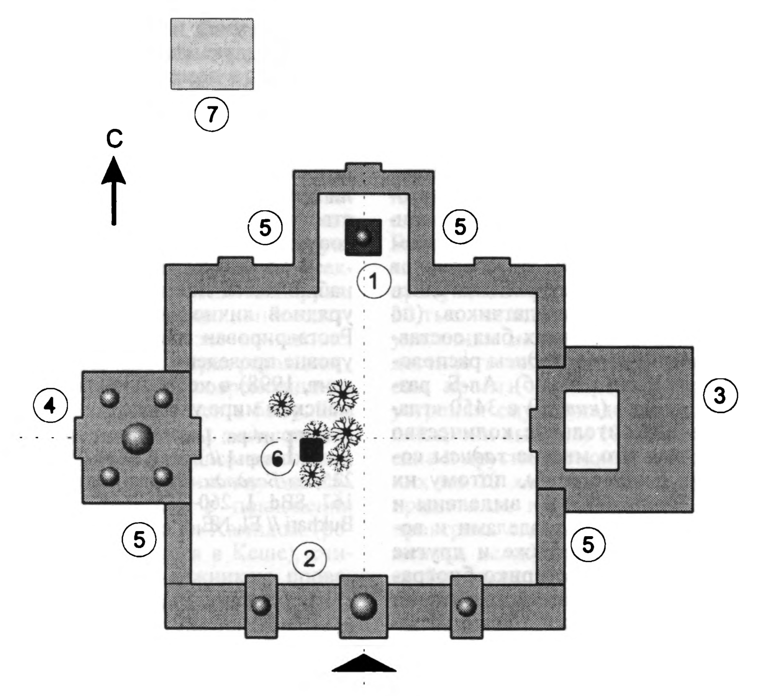
С. П.

В 1998 г. в 25 км к северу от г. Самарканда, в селении Хартанг Челекского района, на месте ранее существовавшего комплекса Имам ал-Бухари построен новый комплекс по проекту архитекторов А.Турдыева, Р.Шакирова, Х.Абдурахманова, К.Шарахмедова, Т.Ниязходжаева и др.

Весь комплекс выполнен в традициях древнего зодчества Средней Азии и представляет собой обширный внутренний двор (105×80 м) прямоугольной формы, вытянутой по оси восток–запад, с небольшим водоемом (*хауз*) и периметральной застройкой.

Главенствующая роль в объемно-пространственной композиции комплекса отведена мавзолею *имам*а ал-Бухари, воздвигнутому над его могилой. Мавзолей расположен по главной (север–юг) оси комплекса в глубине двора напротив центрального входа.

Главный вход в комплекс устроен в центре входной группы, занимающей южную сторону внутреннего двора. Вход по обоим фасадам оформлен традиционными порталами и перекрыт куполом. Западное крыло южного блока занимают административные помещения, восточная часть является гостиницей. Остальные три стороны двора обрамлены галереей деревянных, с резными колоннами и расписными плафонами *айван*ов (летние помещения). С восточной стороны двора по оси восток–запад в галерею *айван*ов врезано здание, в котором расположены библиотека, зал приемов и чайхана (пищеблок). С западной стороны двора в галерею *айван*ов по этой же оси встроено здание мечети с пятью куполами. Оба эти здания со стороны внутреннего двора оформлены портальными входами в виде сквозной арочной композиции. Северная сторона внутреннего двора представлена сплошной галереей *айван*ов, создающих в средней части на оси север–юг квадратный в плане «кармана». Именно здесь, в центре «кармана», расположен мавзолей *имам*а ал-Б.



Главный вход

1 — мавзолей *имам*а ал-Бухари; 2 — входная группа;
3 — библиотека, зал приемов, чайхана; 4 — мечеть;
5 — айваны; 6 — хауз; 7 — тахаратхана

Мавзолей представляет собой квадратное (9×9 м) в плане сооружение. Он покоится на высоком, облицованном черным габбро цоколе (склеп с погребением). Сам мавзолей выполнен в виде высокой призмы, венчающейся куполом на невысоком барабане.

Интерьер мавзолея раскрыт высокими арочными проемами на четыре стороны; по фасадам он декорирован арабскими надписями и орнаментикой, выполненной из терракоты, глазурованной резной мозаики, оникса, мрамора. Барабан и гофрированный купол украшены майоликой. Особо богато декорирован интерьер мавзолея. Полы мраморные, панели и надгробный камень — из оникса. Стены и купол покрыты арабскими надписями и разнообразной росписью с использованием большого количества папье-маше и позолоты. Общая гамма декора интерьера приближена к декору, применявшемуся в древней архитектуре Средней Азии.

В архитектуре комплекса воплощен восточный стиль: внутренний двор насыщен арочными галереями и *айван*ами, а наружные фасады преимущественно глухие, с арочными проемами окон. Все фасады облицованы мрамором. В декоре использованы традиционные для региона майолика, лепка и резьба по гипсу, резьба по дереву и камню, росписи.

Р. Т.

Ваисов (Вайс-заде, Вайси), Баха' ад-дин ал-Булгари (вероятно, 1819-20–1893) — татарский *суфи*й, проповедник и поэт, основатель Ваисовского движения в Казани. Родился в селении Молвино (ныне — Зеленодольский район Республики Татарстан), о родителях ничего не известно. Сам себя он называл «заместителем» (халифа) накшбандийско-муджаддидийского *шайх*а Джа'фара ал-Кулатки (ум. в 1862-63 г.), который через своего учителя 'Абд ал-Халика ал-Булгари и Вали Мухаммад-*ишан*а продолжал духовную цепь Файз-*хан*а ал-Кабули (ум. в 1802-03 г.).

После смерти учителя В. развернул активную деятельность проповедника и собрал большую группу сторонников в Казани и деревнях волжского региона. С этого же времени он пишет обращения к российским властям вплоть до царя с просьбой оказать материальную поддержку его общине и жалобами на действия своих противников из числа мусульман. Сокровенным желанием В. было стать законным представителем власти среди «булгарских» (татарских и башкирских) мусульман Российской империи. В своем тюркоязычном сочинении Тарик-и х^{в}аджаган (Казань, 1874) он выразил готовность ездить со своими сторонниками в непокорные мусульманские общины, публично молиться там за здоровье царя и этим содействовать умиротворению местного населения. По словам В., такую же

работу проводил в свое время его *шайх*-наставник ал-Кулатки в Тифлисе, читая проповеди в осуждение дагестанского *имама* Шамиля (1834–1859) во время Кавказской войны.

Одновременно В. нападал на официальное мусульманское духовенство, власть которого он не признавал. *Муфтия*, его *кадиев*, казанских *'улама'* и зажиточных мусульман он обвинял в коррупции и отходе от «истинного» ислама. В своей казанской общине В. самовольно вел регистрацию актов гражданского состояния, тем самым узурпировав власть «указных» (назначаемых *муфтием*) *мулл*. По некоторым данным, В. даже призывал своих последователей не платить государственные налоги и отказываться от военной службы. Власти и *муфтийат* долгое время ограничивались предупреждениями в его адрес, опасаясь, видимо, роста его влияния среди населения.

Проповеди В. сыграли определенную роль в крестьянских волнениях 1878–1879 гг., вспыхнувших в Татарии в результате распространения слухов о некой государственной инструкции, согласно которой мусульманские общины якобы должны были содержать церкви и православные школы в своих селах, что грозило бы насильственной христианизацией. О тревожной атмосфере тех лет свидетельствуют поэмы В. на татарском языке, опубликованные уже его сыном 'Инан ад-дином под названием Джавахир-и хикмат-и дарвишан (Казань, 1907). В них В. предстает предвестником Судного дня, который наступит, как он ожидал, в 1300 г. х. В поголовной развращенности мусульман и в появлении инструкции В. видел знак прихода апокалипсической фигуры ад-Дадджала (Сатаны), именем которого он проклинал попечителя Казанского учебного округа В.В.Радлова, открывавшего русские школы для мусульман Поволжья. В. титуловал себя «полководцем» (*сардар*), а своих сторонников называл «спасающейся общиной» (*фирка-йи наджийа*, согласно известным *хадисам*), утверждая, что тот, кто не присягает *сардару*, перестает быть мусульманином и лишается «спасения». Чрезвычайное положение Конца света он выразил также в отказе от всех норм рифмы и метрики в своих поэмах.

По неясным обстоятельствам в 1884 г. полиция штурмом взяла дом В. в Казани, были убитые и раненые. Несколько его сторонников были сосланы в Сибирь, а самого В. суд объявил сумасшедшим и поместил в Казанскую окружную лечебницу, где он находился до самой смерти. Очевидно, некоторые из упомянутых выше поэм были написаны уже после 1300 г. х. в больнице. Разочаровавшись в своей миссии, В. упрекает в них Бога в отказе держать свое слово и вести ислам к победе.

Многое в поведении В. напоминает христианских святых-юродивых. В этой связи в фамилии В. (выбранной, очевидно, им самим) можно видеть намек на сподвижника пророка Мухаммада, Увайса ал-Карани, который в мусульманской традиции тоже имеет черты юродивого. Поиски поддержки со стороны «доброго царя» при решительном сопротивлении местным органам власти также имеют много исторических параллелей.

В истории мусульманской духовной культуры Поволжья деятельность В. явилась кульминацией религиозного движения против *муфтийата* и сотрудничества с русским купечеством и местными властями. Виднейшим представителем этого движения в первой половине XIX в. был 'Абд ар-Рахман ал-Булгари (ал-Утыз-Имани, ум. в 1835 г.), но в отличие от него В. не имел четко разработанных взглядов в области теологии, права и суфизма и выступал лишь с пророческими предостережениями.

В начале XX в. Ваисовское движение возродил, вернувшись из ссылки, сын В., 'Инан ад-дин (ум. в 1918 г.), который, однако, преследовал в своей деятельности больше политические, нежели религиозные цели, а во время гражданской войны даже воевал на стороне местных большевиков против «Забулачной республики». Другой сын В., 'Ийан ад-дин, эмигрировал в Польшу.

Одна из проблем исследования деятельности В. заключается в том, что большая часть имеющейся о нем информации сохранилась лишь в редакции 'Инан ад-дина. Предстоит еще уточнить, к кому восходит название Ваисовского движения «Ваисов Божий полк мусульман-ста-роверов» — к старшему или младшему В.

Начиная с 90-х гг. XX в. открыто выступившие сторонники «булгарского» национального самосознания волжско-уральских мусульман объявили Ваисовых своими единомышленниками.

Лит-ра: *Н.Катанов*. Новые данные о мусульманской секте ваисовцев. Казань, 1909; *Е.В.Молоствова*. Ваисов Божий полк // Мир ислама (1912); репринт: Азия и Африка сегодня, 1992, 9, 60–62; *М.Сагидуллин*. К истории Ваисовского движения // Очерки по изучению местного края. Казань, 1930, 236–266; *М.Гайнетдинов*. Бахаветдин Веисов // История татарской литературы. Т. II, Казань, 1985, 473–483 (на татар. яз.); *С.Алише, М.Молеков*. Веисевчилер тарыхыннан // Казан утлары. 164–169; *М.Гайнетдинов, Л.Ахметзиянова*. Прошение возвратить Б. Ваисову и дело закончить // Эхо веков (Казань), (1996), 3/4, 143–152; *Chantal Quelquejay*. Le «Vaissisme» à Kazan // Die Welt des Islams. VI (1959), 91–112; *A.J.Frank*. Islamic Historiography and "Bulgar" Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia. Leiden, 1998, 172–178; *M.Kemper*. Sufis und Gelehre in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: der Islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin, 1998, 393–429.

М. К.

Гази-Мухаммад (искаж. рус. Гази-Магомед, Кази-Магома, Кази-Мулла) б. Мухаммад б. Исма'ил ал-Гимрави (Гимринский) ал-Авари (Аварский) ад-Дагистани (1794 или 1795–1832) — накшбандийский *шайх* и первый *имам* Дагестана и Чечни, возглавивший освободительное движение горцев против русского завоевания (отсюда его *лакаб гази* — «воитель за веру»). Родился в аварском селении Гимры (ныне Унцукульский район Республики Дагестан), куда его отец переселился из селения Урада; мать — гимринка. Происходил из влиятельного гидатлинского клана (*тухум*) *узденей*

(свободных общинников), но как потомок переселенца (*апараг*), считался гимринцами человеком безродным. Немалую роль в его жизни сыграла завязавшаяся еще в детстве дружба со знаменитым младшим современником и соседом — Шамилем.

Г.-М. получил хорошее мусульманское образование в Дагестане. Изучил Коран, *тафсир*, арабский язык, риторику, логику, *хадисы*, право (*фикх шафи‘и*тского толка). Окончив начальную школу (*мактаб*) при мечети родного селения, он перешел в школу (*мадраса*) своего тезки Гази-Мухаммада в селении Унцукуль. Туда за ним последовал и Шамиль. После этого оба они учились у *хаджжи* Мухаммада в селении Ирганай, у Лачинилава в селении Хунзах, у Хаджиява в селении Орота, у Са‘ида в селении Араканы и у других известных дагестанских *‘улама’*. Пройдя основной курс обучения мусульманским наукам за 12 лет, Г.-М. отправился в селение Яраг, где познавал *шари‘ат* и суфийский Путь (*сулук*) под руководством знаменитого *шайха* братства (*тарика*) накшбандийа-халидийа Мухаммада ал-Йараги. Затем Г.-М. переехал в лакское селение Газикумух (Кумух), где стал последователем ученика Мухаммада ал-Йараги — накшбандийского *шайха* Джамал ад-дина ал-Газикумуки. Последний принял его в число своих учеников (*муридун*), а позже дал ему разрешение (*рухса*) стать *шайх*ом. Под влиянием Г.-М. *мурид*ом Джамал ад-дина стал и Шамиль.

По приглашению гимринской общины (*джама‘ат*) Г.-М. вернулся в родное селение, где сделался *кади* сельского суда и *имам*ом (*дибир*) соборной мечети, там же открыл собственную школу (*мадраса*). Вскоре он превратился в популярного в Нагорном Дагестане преподавателя (*мударрис*), к которому стекались ученики (*мута‘аллимун*) из разных селений. С этого времени за Г.-М. утвердилась слава «мудрого и сильного ученого». Будучи *шайх*ом братства накшбандийа, Г.-М. приобрел собственных *мурид*ов, одним из которых стал Шамиль, всю жизнь относившийся к «своему дорогому другу» как к учителю и наставнику.

Призывы *суфи*ев братства накшбандийа-халидийа к возрождению первоначального ислама нашли живой отклик у Г.-М., отличавшегося аскетизмом и огненным темпераментом. Целью своей жизни он сделал распространение среди кавказских мусульман «чистых норм» *шари‘ата*. Со свойственной ему энергией он повел непримиримую борьбу с противоречащими *шари‘ату* местными обычаями и обычным правом (*‘урф*, *‘адат*). Властью *кади* он строго запретил гимринцам пить спиртные напитки, курить табак, играть в азартные игры, не допускал совместных танцев мужчин и женщин. Игра на музыкальных инструментах (барабан, бубен, *зурна*, *чагана*) и песни были дозволены только на свадьбах. Г.-М. старался ограничить кровную месть и запретить *ишкиль* — захват имущества в обеспечение долга.

Рост авторитета Г.-М. среди горцев позволил ему повести борьбу против *‘адат*а в масштабах Дагестана и Чечни. Этот период его религиозно-политической деятельности начался в 1826–1827 гг. Сохранились многочисленные письма Г.-М. к старейшинам (*кубара’*, *ру’аса’*) горских общин (*джама‘ат)* аварцев, кумыков, лакцев, даргинцев, чеченцев, правителям крупнейших *хан*ств Нагорного и Равнинного Дагестана. Среди его адресатов были Махди-*шамхал* ат-Тарки (Тарковский), Аслан-*хан* Казикумухский (ал-Казикумуки) и Кюринский. В довольно резкой форме он требовал от них ввести *шари‘ат* в своих областях (*вилайат)*. Однако его дипломатическая деятельность не увенчалась успехом, поскольку он не умел идти на компромиссы. Большинство горных общин и все *хан*ы вежливо отказались от проведения предложенных преобразований.

«Порчу нравов» горцев и провал своего плана мирных реформ Г.-М. объяснял влиянием Российской империи на Северо-Восточном Кавказе. Постепенно он пришел к выводу, что установить *шари‘ат* тут можно только путем «малого *джихада*», или *газават*а, — вооруженного сопротивления российскому завоеванию. Некоторое время Г.-М. не мог взяться за оружие. Противниками войны с русскими оказались бывший его учитель Са‘ид ал-Аракани, его лучший друг Шамиль и главное — его *муршид* Джамал ад-дин. Шамиль пытался отговорить друга, грозя порвать дружбу с ним, но тот оставался непреклонным. Сопротивление Джамал ад-дина удалось сломить при поддержке Мухаммада ал-Йараги, который прислал Г.-М. письмо с *фатв*ой, одобряющей его планы. В конце 20-х гг. Г.-М. много ездил по Дагестану и чуть ли не ежедневно призывал горцев к «священной войне».

В 1828–1829 гг. *‘улама’* и *кади* Гимр, Чиркея и ряда других горных аварских селений выбрали Г.-М. своим *имам*ом — религиозным и военно-политическим руководителем союза общин, объявивших «священную войну» российским завоевателям и принявшим их сторону кавказским мусульманам. Тогда некоторые противники вооруженной борьбы (включая Шамиля) перешли на его сторону. Со старшин общин Г.-М. брал присягу следовать *шари‘ату*, отказаться от местных *‘адат*ов и прервать всякие сношения с русскими. Почти повсюду он поголовно вырезал горскую знать, видя в ней пособников русских и лицемерных врагов ислама (*мунафикун*). За его недолгое правление было казнено 30 влиятельных *бек*ов. Местные *кади*, не согласные с политикой Г.-М., были замещены его ставленниками. Одни из них оказались в гимринской тюрьме, другие — казнены.

Для управления отдаленными общинами *имам* иногда назначал своих заместителей-*на’иб*ов. Последние обязаны были собирать и приводить к нему сельские ополчения (*бо*, *джайш*). Вокруг Г.-М., славившегося личной храбростью, быстро собралось около 8–10 тыс. человек. Ядро его войска составили *мурид*ы и переселенцы из разных районов Дагестана и Чечни. Последних по аналогии с первыми мусульманами, последовавшими за пророком Мухаммадом из Мекки в Медину, стали называть *мухаджир*ами. Для содержания армии и *мухаджир*ов была создана

казна (*байт ал-мал*), куда регулярно поступали *закат*, *садака*, имущество, конфискованное у горской знати и врагов движения, а позднее и военная добыча. Военно-теократическое государство горцев-мусульман, которое начало складываться при Г.-М., позднее стало называться *имамат*ом.

Зимой 1830 г. Г.-М. начал «священную войну». Его тактика состояла в организации стремительных неожиданных рейдов. В 1830 г. он захватил ряд аварских и кумыкских селений, подвластных Аварскому *хан*ству и Тарковскому *шамхаль*ству. К *имамат*у добровольно присоединились Унцукуль и Гумбет, были покорены андийцы. Увеличив армию, Г.-М. пошел на столицу Аварского *хан*ства — селение Хунзах, но потерпел поражение. Перенеся войну во владения *шамхал*а Тарковского, *имам* разбил отряд русских войск при Атлы-Боюне, занял Параул и Тарки, но не смог взять русскую крепость Бурная. Под селением Казанищи *мурид*ы Г.-М. возвели деревянное укрепление Агач-кала. По поручению *имам*а Гамзат (Хамза)-*бек* ал-Гуджали (Гоцатлинский) и Шихшабан ал-Бухнади подняли восстание джарской общины в Северном Азербайджане, а ʻАбд Аллах ал-Ашилти осадил столицу кумыкских *бек*ов селение Эндирей и русскую крепость Внезапная на севере Дагестана. В августе 1831 г. Г.-М. осадил г. Дербент, а в ноябре того же года совершил набег на г. Кизляр. Собрав ополчения аварских, даргинских, кумыкских и чеченских общин, в марте 1832 г. Г.-М. подошел к Владикавказу и осадил Назрань, но был разбит регулярными войсками. В чеченском походе принял участие Мухаммад ал-Йараги, в 1831 г. переселившийся на территорию *имамат*а и выдавший за Г.-М. свою дочь.

Военные неудачи преследовали *имам*а. В 1831 г. русские войска захватили Агач-кала, а в июне 1832 г. — крепость, построенную его *мурид*ами под селением Эрпели. К осени 1832 г. большинство горных общин отпало от *имамат*а. Командующий Кавказским корпусом генерал-адъютант барон Г.В.Розен осадил селение Гимры, в котором укрепился сам *имам*. Во время штурма 17 октября 1832 г. Г.-М. был убит. Из его *мурид*ов, сражавшихся с ним бок о бок, вырваться из окружения и спастись удалось только Шамилю и гимринскому *муʼаззин*у Мухаммад-ʻАли. Семья Г.-М., включавшая двух его жен и малолетнюю дочь, до осады укрылась у андийцев. Гимры были взяты, и на некоторое время *имамат* прекратил существование.

По совету Саʻида ал-Аракани во избежание новых возмущений тело *имам*а было перевезено в Тарки, на территорию, контролируемую врагом Г.-М. — *шамхал*ом Тарковским и русскими войсками. Там его труп высушили и скрытно похоронили через несколько месяцев, так что место погребения было известно лишь немногим. Однако вскоре могила *имам*а стала почитаться как «святое место». Пронесся слух, что тело Г.-М. было найдено в позе погибшего за веру мученика (*шахид*): его борода была зажата в его правой руке, что, по народным представлениям, предвещает рай душе погибшего. Рассказывали о чудесах (*карамат*), которые Г.-М. совершал при жизни, заставляя землю трястись под ногами «лицемеров» (*мунафикун*), о его даре предвидеть будущее. Один из почитателей «святого», *хаджжи* Атак б. Гирай-*хан* из соседнего с Тарки кумыкского селения Кяхулай, в 1833 г. поставил на его могиле стелу. В краткой надгробной эпитафии Г.-М. прославлялся как «*имам*, воитель и мученик за веру» (*ал-имам ал-гази аш-шахид*), «погибший мучеником в сражении» (*фи-л-маʻрака исташхада*) с «неверными» (*ал-куффар*).

При *имам*е Шамиле, в 1843 г., отряд *хаджжи* Кебеда ал-Унцукулави захватил Тарки и перенес тело Г.-М. под Гимры, где над его могилой был воздвигнут небольшой мавзолей. С этого времени почитание *имама-шахид*а широко распространилось по Дагестану. Искоренить его не смогли и антимусульманские репрессии советского времени. Обе его могилы, в Тарки и Гимрах, почитаются «святыми местами» (*зийарат*). В начале 90-х гг. их реставрировали. Над надгробиями восстановлены шесты с лентами. В 1993 г. оба *зийарат*а стали центром празднования 200-летия (по неточной дате) со дня рождения Г.-М., отмечавшегося по всему Дагестану. Здесь часто проводятся коллективные молитвы и митинги с участием известных дагестанских политиков. Подобные мероприятия прошли в ноябре 1996 г. во время празднования 225-летия *шайх*а Мухаммада ал-Йараги и в октябре 1997 г., когда по всему Северному Кавказу отмечалось 200-летие со дня рождения *имам*а Шамиля.

Рукописное наследие Г.-М. невелико. Научного описания его сочинений нет. Наиболее популярное из его сочинений — написанный в середине 20-х гг. небольшой полемический трактат на арабском языке Икамат ал-бурхан ʻала иртидад ʻурафаʼ Дагистан («Преставление доказательства отступничества старшин Дагестана»). В нем Г.-М. разбирал преимущества *шариʻат*а по сравнению с обычным правом (*ʻурф*). Перу Г.-М. принадлежат также несколько поэм (*касаʼид*). Вместе с отрывками из упомянутого выше трактата и некоторыми письмами к мусульманским правителям и общинам разных районов Нагорного Дагестана они вошли в дагестанские хроники и биографические сборники XIX–XX вв. (*Мухаммад-Тахир ал-Карахи*. Барикат ас-суйуф ад-дагистанийа фи баʻд ал-газават аш-шамилийа; *Хасан-эфенди ал-Алкадари*. Асар-и Дагистан; *Назир ад-Дургили*. Нузхат ал-азхан фи тараджим ʻуламаʼ Дагистан). Копии писем и стихов Г.-М. имеются в Махачкале в Рукописном фонде ИИАЭ ДНЦ РАН и частном собрании наследников М.Г.Нурмагомедова, в многочисленных частных и мечетских библиотеках Дагестана.

Главным результатом короткой жизни Г.-М. были не книги, а ученики и последователи. Двое из его единомышленников — Гамзат (Хамза)-*бек* и Шамиль — были избраны последовательно вторым (1833 или 1834 – 1834) и третьим (1834–1859) *имам*ами Дагестана и Чечни. При них окончательно сложился судебно-административный аппарат *имамат*а — первого общерегионального государственного образования северо-

кавказских мусульман. Шамиль, оказавшись более выдающимся политическим деятелем, затмил собой своего «старшего друга и наставника».

Так как в организации *имамат*а и проведении *газават*а активно участвовали *мурид*ы Г.-М., в отечественной и зарубежной литературе поднятое им движение стало называться «мюридизмом». Это весьма неграмотное определение подразумевает суфийскую подоплеку сопротивления горцев русскому завоеванию, что, однако, не подтверждается фактами. Деятельность Г.-М. как главы *имамат*а не имела отношения к суфийской практике. Более того, обязанности члена суфийского братства порой противоречили политическим планам *имам*а. Нельзя забывать, что к созданию *имамат*а и объявлению *газават*а он пришел вопреки воле своего *муршид*а. В братстве накшбандийа он занимал относительно скромное положение. Недаром Шамиль, хотя и считал себя *мурид*ом Г.-М., своим *муршид*ом признавал не его, а Джамал ад-дина ал-Газикумуки, который и дал ему впоследствии разрешение быть *шайх*ом и региональным руководителем (*халифа)* братства.

Лит-ра: *Назир ад-Дургили*. Нузхат ал-азхан фи тараджим 'улама' Дагистан // РФ ИИАЭ ДНЦ РАН, ф. 30, оп. 2, д. 108, 78–85; *М.Гайдарбеков*. Хронология истории Дагестана // РФ ИИАЭ ДНЦ РАН, ф. 3, оп. 1, д. 236, XIV; *Джемаледдин Казикумухский*. Ал-Адаб ул-марзия: Накшбандийский трактат (ал-Адаб ал-мардийа фи-т-тарика ан-накшбандийа). Сокр. араб. текст и рус. пер. Оксфорд, 1986, 22–25; *М.-Т. аль-Карахи*. Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских битвах. Пер. с араб. и коммент. А.М.Барабанова и Т.М.Айтберова. Махачкала, 1990, 1, 18–36; 2, 13; *Г.Э.Алкадари*. Асари Дагестан. Махачкала, 1994, 126–129; *Гаджи-Али*. Сказание очевидца о Шамиле. Сост. и коммент. В.Г.Гаджиева. Махачкала, 1995, 25–26; Абдурахман из Газикумуха. Книга воспоминаний сайийда Абдурахмана шейха сына устада шейха тариката Джамалутдина ал-Хусайни о делах жителей Дагестана и Чечни. Пер. с араб. М.-С.Саидова; ред. пер. А.Р.Шихсаидов и Х.А.Омаров. Махачкала, 1997, 28; *А.П.Берже*. Кази-мулла // Кавказ. Тифлис, 1868, 10, 40–41; *[К.И.]Прушановский*. Историческая записка о начале и развитии духовной войны (или превратного тариката) // Кавказский сборник. Тифлис, 1902, XXIII, 1–73; *А.Руновский*. Дневник полковника Руновского, состоявшего приставом при Шамиле во время его пребывания в гор. Калуге с 1859 по 1862 год // АКАК. 1904, XII, 1496; *С.К.Бушуев*. Борьба горцев под руководством Шамиля. М., 1937, 67–78; Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20–50 гг. XIX в. Сборник документов. Махачкала, 1959; *Лавров*. Эпиграфические памятники, 2, 38, 97–98, 100–103, 167, 173; *М.А.Амирханов*. Мир ислама. Махачкала, 1996, 64–82; *M.Gammer*. Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan. L., 1994, 225–256; *A.R.Shixsaidov*. The Biographical Genre in Daghestani Arabic-Language Literature // MC. Bd. I, 39–61.

В. Б.

Гёзли-ата — святилище, расположенное в степной зоне Забалханья, в 150 км северо-восточнее Красноводска (ныне Туркменбаши). Это место захоронения суфия XIV в. Хасан-*ата*, более известного в Туркменистане под почетным прозвищем Г.-а. («отец-прозорливец/провидец»), которое он получил, согласно преданиям, за необычную способность предвидеть события.

Святилище находится в живописной котловине, укрытой от ветра высокими обрывами с выходами разноцветных мергелей. В северной ее части — остатки водохранилища и старого поселения скотоводов; в южной, на возвышении, — средневековое кладбище с могилами Г.-а. и его жены Аксиль-*мама́*. В конце 60-х гг., когда автору довелось посетить это святое место, они представляли собой длинные выкладки из дикого камня, обнесенные низкими оградками. Какие-либо знаки, надписи и рисунки отсутствовали. Близ могил стоял глинобитный домик для паломников, в котором помимо традиционного набора необходимых вещей (ватных одеял, подушек, посуды, продовольствия, керосиновых ламп, спичек и соли) стояло несколько свернутых кошмовых молитвенных ковриков (*намазлык*), а на одном из подпирающих кровлю столбов на огромный гвоздь были нанизаны записки паломников с указанием, кто, когда и откуда прибыл и что сделал по благоустройству святилища. Судя по записям (несмотря на то что добраться до этих мест непросто), его посещали поломники почти из всех областей Туркменистана — Красноводской, Ашхабадской, Марыйской и Ташаузской, а также из Южной Каракалпакии. В прошлом, очевидно, имелось более капитальное культовое сооружение, о чем свидетельствовал сохранившийся перед могилой Г.-а. фундамент-выкладка из белого камня (5х5 м) с остатками жертвенных животных. В середине 90-х гг. XX в. было создано историко-религиозное общество «Гёзли-ата» с центром в Красноводске. Его стараниями на святилище, у которого теперь есть постоянный смотритель (*мюджевнер*, от араб. *муджавир* — «живущий по соседству»), построены памятный мавзолей-гробница и гостевой дом для паломников.

Святилище существует со второй половины XIV в., со времени смерти Г.-а., который провел последний, значительный этап своей жизни как проповедник суфизма среди туркмен-скотоводов Забалханья и снискал славу «святого». О степени почитания Г.-а. говорится в анонимном стихотворении, которое можно отнести к XV–XVII вв. Одна из строф его звучит так: «О, озаряющий путь *шари'ат*а //О, дворец *тарикат*а, // О, обиталище *хакикат*а, // Полюс веры, Гезлюк-ата!» (пер. со старотуркменского авт. ст.).

Упоминание в исторических источниках полулегендарной личности Г.-а. отсутствует. Впервые в литературе это имя несколько раз встречается в XVIII в. в стихотворениях классика туркменской литературы Махтум-кули. Среди других популярных в Туркмении «святых», к которым поэт обращается за духовной поддержкой, он называет и Г.-а. Главный источник сведений о его жизни и деятельности — сохраненные народной традицией легенды и родословные (*седжере*), насчитывающие 24 поколения. Выходец из Хорезма, Г.-а. некоторое время проходил курс суфийского учения в г. Туркестане (Ясa). Там он стал последователем учения наиболее известного в Средней Азии среди тюркоязычных *суфи*ев

х^ваджа Ахмада ал-Йасави (ум. в 1166/67 г.) — основателя братства йасавийа. Г.-а. начал проповедовать на территории Золотой Орды периода правления Джанибек-*хан*а (1341–1357), при котором, как и при его предшественнике Узбек-*хане* (1312–1341), шел процесс активной исламизации. После этого некоторое время Г.-а. провел в степях Западного Казахстана, между Аралом и Волгой, где, скорее всего, и состоялся его брак с казашкой Аксиль — дочерью одного из местных *бае*в. Затем он перебрался к туркменам Северо-Западного Забалханья, у которых хорезмские *суфий* пользовались огромным авторитетом. Там он, очевидно, и нашел именно ту благоприятную для своей исламско-суфийской деятельности среду, которую искал. У него родилось трое сыновей — Нур-*ата*, Омар (ʻУмар)-*ата* и Ыбрайым (Ывык)-*ата*. Непосредственные потомки Г.-а. и, очевидно, влившиеся позднее со стороны представители других родов образовали одну из шести туркменских, считающихся святыми, групп *овляд* (араб. *аулад* — «дети», «потомки»), получившую тюркское название *ата*. При этом сыновья Г.-а. стали эпонимами трех главных атинских подразделений.

О Г.-а. существует немало легенд, связанных с его пребыванием в г. Туркестане, в столице Золотой Орды Сарае, в западноказахстанских степях и Забалханье. Он якобы отвратил магическую стрелу (*батыл окы*), посланную в *х^ваджу* Ахмада ал-Йасави его соперником *ших* (*шайх*) Кебилом (явный анахронизм), способствовал появлению «святых»—*кырк-чилтан*ов у Джанибек-*хан*а, выступивших в защиту Г.-а., которого поначалу *хан* принял не очень приветливо, спас казаха Бугра-*хан*а, сбившегося с дороги, превратил кислое молоко (*айран*), которое поднесла ему напиться Аксиль, в масло, нашел и спас сына среднеазиатского Джанибек-*хан*а, застигнутого с караваном разливом Амударьи, и т.д.

Популярности Г.-а. у местного населения способствовала активная практика характерного для братства йасавийа «громкого» *зикр*а (*джахр, джер*), хорошо усвоенная им в Туркестане, которую вплоть до наших дней используют туркмены-*ата*. *Джахр* устраивали и с «лечебной» целью — при отчитывании душевнобольных людей и бесплодных женщин. Наиболее впечатляющий момент атинского *джахра* — ритуальные танцы, практически не отличающиеся от «лечебных» камланий туркменских шаманов-*порхан*ов, откуда Г.-а., очевидно, и взял этот элемент. А популярные традиции шаманизма у народов Средней Азии, несмотря на многовековое господство ислама, сохранились до наших дней.

Лит-ра: *Демидов*. Туркменские овляды, 140–149, 155–159; *он же*. Суфизм, 48–56; *С.Оразгулы оглы*, *Г.Сарлы гызы*. Гёзли ата. Туркменбаши, 1995 (на туркм. яз.).

С. Дем.

Гюлшани (ал-Гулшани), Ибрахим б. Мухаммад (ум. в 1534 г.) — азербайджанский *суфий*, известный представитель восточнотюркского суфизма, основатель-эпоним суфийского братства гюлшанийа (гулшанийа), последователь второго *пир*а (*пир-и сани*) братства халватийа *ас-саййид*а Йахйи аш-Ширвани аш-Шамахи ал-Бакуви ал-Халвати (ум. в 1464 г.), мавзолей которого находится в комплексе дворца Ширван-*шах*ов в Баку (Республика Азербайджан). Родился в Дийарбакре (Восточная Анатолия) в семье известных анатолийских *суфи*ев — *маулана шайх*а Мухаммада ʻАмиди, *маулана хаджжи* Ибрахима и *маулана* Шараф ад-дина. Согласно легенде, широко распространенной среди *дарвиш*ей братства гюлшанийа, его рождение предсказал персидский *суфий* Джалал ад-дин Руми. Г. считал себя потомком легендарного прародителя тюрков-огузов Огуз-*ата* в седьмом поколении, а его *силсила* возводилась через четвертого *халиф*а ʻАли к пророку Мухаммаду.

После смерти отца воспитанием малолетнего Ибрахима занялся его дядя по отцу — известный дийарбакрский *суфий* Сейди ʻАли. Ибрахим проявлял большой интерес к суфизму, беспрерывно предавался аскетическим упражнениям и обладал огромными познаниями в различных науках. В народе он прослыл чудотворцем. Жители Дийарбакра устраивали свои дела с учетом его предсказаний и советов. По завершении изучения Корана, *тафсир*ов и *хадис*ов Сейди ʻАли отправил Ибрахима в Мавараннахр для дальнейшей учебы у *шайх*ов братства накшбандийа. По дороге тот остановился в Тебризе, где его привлекли на государственную службу при дворе *султан*а азербайджанской династии Ак-Коюнлу Узун-Хасана (1453–1478). Один из братьев Узун-Хасана был приверженцем последователя школы халватийа Деде ʻУмара Рушани (ум. в 1487 г.), жившего в Шемахе, в Ширване (Северный Азербайджан). *Султан* Узун-Хасан послал Ибрахима к Деде ʻУмару Рушани с приглашением прибыть в Тебриз. Приехав к Рушани, Ибрахим получает от него духовное наставление (*фейз*, араб. *файд*), через Деде на него проливается божественный свет (*нур-и хакикат*), и он становится его *мурид*ом.

Вначале Деде ʻУмар Рушани и его *мурид* Ибрахим вели свои проповеди вместе в Тебризе в *завийи*, которую специально для них построил *султан* Йаʻкуб Ак-Коюнлу (1478–1490). Перед смертью Деде поручил своих учеников Ибрахиму, который после этого начал самостоятельную деятельность в ранге *кутб*а («полюс», «глава»). По легенде, обстоятельством, побудившим его создать самостоятельное братство, послужил мистический сон, в котором пророк Мухаммад через Деде ʻУмара Рушани в неком цветнике передал Ибрахиму необычный цветок. После этого Г. отказался от псевдонима Хайбати («Величественный») и стал называться *шайх*ом Ибрахимом Г. Сам Ибрахим и члены его братства занимали весьма прочные позиции при дворе династии Ак-Коюнлу. *Шайх*у покровительствовали *султан* Узун-Хасан и *султан* Йаʻкуб. За преданное служение Узун-Хасан присвоил ему титул *тархан*а.

В правление *султан*а Рустама Ак-Коюнлу (1492–1497) *шайх* Ибрахим Г. совершил *хаджж* в Мекку.

2 — 1574

После завоевания Тебриза в 1501 г. сефевидским *шах*ом Исма'илом I (1501–1524) Г. как ревностный сторонник рода Байандуров, занимавшего ведущее место в конфедерации племен Ак-Коюнлу, подвергся преследованиям и вынужден был бежать со своей семьей и *мурид*ами в Дийарбакр. После завоевания Сефевидами Восточной Анатолии *шайх* Г. через Руху ('Урфа) и Иерусалим (ал-Кудс) перебрался в Египет и обосновался в Куббат ал-Мустафа. Вместе с *шайх*ом Шамс ад-дином Мухаммадом Тимурташем (Демирташ, ум. в 1526 или 1524 г.), основавшим одно из дочерних ответвлений халватийа — братство демирташийа, и *шайх*ом Шахином (Шахин б. 'Абд Аллах ал-Джаркаси) Г. распространял идеи халватийа в Египте.

По приглашению мамлюкского *султан*а Египта Кансуха ал-Гури (1501–1516) Г. переехал в Каир и обосновался близ мечети ал-Му'аййадийа. После завоевания Египта османами (1517–1525) он сыграл большую роль в упрочении там их власти. В итоге братство под воздействием идеологических и политических факторов перешло под полное покровительство османских *султан*ов. Когда арабские *шайхи* — противники Ибн ал-Араби и его последователей — подвергли Г. гонениям, назвав его вторым Мансуром ал-Халладжем, а его сочинение Ма'нави — «недозволенным новшеством», «заблуждением», *султан* Сулейман Кануни пригласил его в Стамбул, где оказал ему теплый прием. *Шайх*а вылечили от тяжелой болезни глаз, а *султан* сделал огромные пожертвования в пользу братства гюлшанийа. На эти средства *шайх* завершил строительство главной обители братства (тур. Гюлшенийе дергяхи) в Каире близ мечети ал-Му'аййадийа, а также основал много *завий* братства во всех уголках Османской империи.

Шайх Г., или *кутб аз-заман* («полюс / глава эпохи»), как называли его в Египте, умер у себя в обители в Каире и был похоронен в могиле, которую он сам устроил в купольном помещении (Кубба) обители. Вторым *пир*ом братства стал его сын Ахмад Хайали (ум. в 1569 г.).

По свидетельству источников, *шайх* Г. был приверженцем учения о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджуд*) Великого *Шайх*а Мухйи ад-дина Ибн ал-Араби и идей упомянутого выше азербайджанского *суфия ас-саййид*а Йахйи аш-Ширвани. Однако как мистик он не создал своей, особой концепции мистического Пути. В то же время ему приписывают высказывания, что Совершенный человек (*инсан-и камил*) является макрокосмом (*'алам-и кубра*) и как таковой оказывает влияние на микрокосм (*'алам-и сугра*). По мнению Г., *суфи*и представляют собой небесную силу (силу Бога), и так как мир сотворен для Совершенного человека, то он является проявлением небесной силы. Совершенные люди, представители Бога на земле, наделены сверхъестественными способностями, им открываются сокровенные тайны бытия. Фактически Г. еще раз подтверждал учение об *ал-инсан ал-камил* Великого *Шайх*а. Споры вокруг этой концепции, а также вокруг дозволенности или недозволенности радений (*сама'*) он вел с азербайджанским *суфи*ем Абу-л-Гани ал-Мугани. Во время пребывания с *султан*ом Йа'кубом Ак-Коюнлу в Карабахе (на зимовке) *шайх* Г. вел дискуссии с местными *суфи*ями и *'улама'* и отстаивал идеи Ибн ал-Араби, изложенные им в Фусус ал-хикам («Геммы мудрости»). В частности, *шайх* Г. критиковал сочинение Абу-л-Гани ал-Мугани «Тард ал-лусус 'ан хусус ал-Фусус», которое было написано в опровержение Ибн ал-Араби.

Единомышленниками *шайх*а были: потомок хорасанского *суфия* Абу Са'ида б. Аби-л-Хайра ал-Майхани (967–1049) *шайх* 'Абд Аллах ал-Хурасани, некоторые приверженцы братства накшбандийа (в частности, 'Абд ар-Рахман Джами), последователи представителя позднего *калам*а *ас-саййида* Шарифа ал-Джурджани (1339–1413), а также *маулана* Джалал ад-дин ад-Даввани.

Практически *шайх* Г. был проповедником умеренного суфизма и пытался сблизить мистику с мусульманским богословием. По сведениям источников, в результате его многочисленных проповедей большая часть немусульманского населения Египта обратилась в ислам.

Сочинения: Ма'нави (40 тыс. *байт*ов), написанное в подражание «Маснави-йи ма'нави» Джалал ад-дина Руми (согласно легенде, между последним, Деде Рушани и Г. существовала некая духовная связь — *рабита*); Симург-нама (30 тыс. *байт*ов); тюркский *диван*, в котором *шайх* воспел свою любовь к *муршид*у Деде 'Умару Рушани; персидский *диван*; арабский диван; тюркские, арабские, персидские четверостишия (*руба'и*). Существует также сборник суфийских проповедей Г. — Кадам-нама (или Атвар-и саб'а). *Шайх* диктовал свои сочинения нескольким образованным *дарвиш*ам-переписчикам (его сын Ахмад Хайали-*эфенди*, Хасан-*эфенди*, Рушани-йи Сани). Г. разработал нормы поведения (*адаб*) *дарвиш*ей своего братства, изложенные им в сборнике в виде 18 принципов и правил.

Лит-ра: *Мухйи-йи Гюлшени* «Манакиб-и Ибрахим-и Гюлшени» ве *Шемлели-заде Ахмад-эфенди* «Шиве-и тарикат-йи Гюлшенийе». Йайынлайан Тахсин Йазыджы. Тюрк Тарих Куруму Басымеви. Анкара, 1982 (на тур. яз.); *Д.З.Буниятов, Д.А.Искендеров.* Биографии двух известных азербайджанских суфиев в сочинении Ибн ал-Имада ал-Ханбали // Доклады Академии наук Азербайджанской ССР. История. Т. XXXV. Баку, 1979, 79–80; *З.М.Буниятов.* Суфийский тарикат Гюльшанийа // Известия АН Азерб. ССР. История, философия и право. 1985, № 4, 40–47; *Н.Э.Алескерова.* Роль суфийского тариката Гюлшанийа в политической и социально-экономической жизни государств Ближнего Востока XV–XVI вв. // Исследования по истории Азербайджана. Сб. ст. Института истории АН Азербайджана. Баку, 1996, №2, 50–58; *она же.* Некоторые страницы биографии Шейха Ибрахима Гюлшани — основателя суфийского тариката Гюлшанийа // Тезисы Научной конференции, посвященной 80-летней годовщине образования Азербайджанской Демократической Республики. Баку, 1998, 9–10.

Н. А.

Гюлшанийа (гулшанийа) — суфийское братство, основанное Ибрахимом б. Мухаммадом Гюлшани (ал-Гулшани) в Азербайджане во второй половине XV в. в правление династии Ак-Коюнлу и распространившееся впоследствии во всех уголках Османской империи (особенно в Египте). Традиционно суннитское, братство Г., будучи одним из ответвлений материнского братства халватийа, возводило свою родословную к четвертому «праведному» *халифу* ʻАли (ум. от ран в 661 г.). Братство придерживалось учения Ибн ал-ʻАраби, практики некоторых хорасанских школ мистицизма (в частности, школы ал-Джунайда ал-Багдади, ум. в 910 г.), а также практики, разработанной вторым *пиром* (*пир-и сани*) братства халватийа *ас-сайиид*ом Йахйей б. *ас-сайиид*ом Баха' ад-дином аш-Ширвани аш-Шамахи ал-Бакуви ал-Халвати (ум. в 1464 г.). Благодаря *шайху* Ибрахиму Гюлшани и некоторым его последователям и ученикам восточносуфийское по происхождению братство Г. распространилось и на западе, среди арабов.

Члены Г. и в тот период, когда во главе братства стоял *шайх* Ибрахим Гюлшани, и после него играли большую роль в политической жизни Ближнего и Среднего Востока. Братству покровительствовали османские *султан*ы.

Центральная обитель братства (Гюлшенийе дергяхи) находилась в Каире, ей подчинялись региональные обители (в гавани Каира Булак, в Александрии, Халебе, ʻУрфе/Рухе, Дийарбакре и т.д.). Четыре обители братства находились в Стамбуле. Известными «заместителями» (*халифа*) *шайх*а Ибрахима Гюлшани были Садик-*эфенди* (ум. в 1554 г.) и ʻАшик Муса (ум. в 1567 г.), возглавлявшие обители соответственно в Дийарбакре и в Эдирне и сыгравшие значительную роль в распространении влияния братства Г.

В Г. установился наследственный принцип руководства. После Ибрахима Гюлшани руководителем братства стал его сын Ахмад Хайали, а затем последовательно братство возглавляли его потомки по мужской линии, кроме Мухйи-*заде* *шайх*а Амира Хасана, который был сыном дочери Ахмада Хайали.

Организационная структура братства стала формироваться при *шайх*е Ибрахиме Гюлшани и окончательно сложилась при его сыне и внуке. В Г. утвердилась строгая иерархия подчинения *дарвиш*ей-неофитов (*мурид*ов) заслуженным членам братства — *халифа*, *тарикаджи-эфенди* (*муршид*ам).

Жизнь *дарвиш*ей в обителях братства была строго регламентирована Уставом (сборником норм поведения, *адаб*, *дарвиш*ей Г.). Согласно легенде, распространенной среди суфиев этого братства, Устав был написан самим *шайх*ом Ибрахимом Гюлшани. В нем определены обязанности руководителей обители — *тарикаджи-эфенди* и *турбедар-деде* и *дарвиш*ей-неофитов, описаны трапеза в будни и в праздничные дни, правила поведения образованных и необразованных (*кардашлар*) братьев, формы наказания *дарвиш*ей, правила для *суфи*ев-путешественников, распространявших идеи *тариката*.

*Дарвиш*и братства совершали «громкий» *зикр* (*зикр-и джали*) — во время коллективных радений — и «тихий» *зикр* (*зикр-и хафи*), который совершал каждый *дарвиш* в уединении в своей келье (*худжре*). *Зикр*ы братства Г. сопровождались молитвенными формулами («прекрасные имена» Аллаха), изложенными в молитвенных сборниках (*аурад*): а) Аурад-и фатх-и Аллахумма — Йа Латиф, Йа Хафиз, Йа Дафиʻ, Йа Маниʻ, Йа Аллах; б) Аурад-и кахрийа — Кадир, Муктадир, Кави, Ка'им, Кайиум, Куддус, Кадир, Кахир. После утренней молитвы *дарвиши* 450 раз произносили «Йа Дафиʻ, Йа Маниʻ, Йа Аллах», читали 36-ю *суру* Йа син и айат-и баййинат (видимо, *айат*ы 98-й *сур*ы Корана «Ясное знамение», или «Очевидность», — *сурат* ал-Баййина), трижды громко произносили формулу единобожия (*ат-таухид*) и читали *джуз'*ы («части») Корана; затем каждый *дарвиш* уходил в свою *худжр*у и читал утренние (рассветные) молитвы (*салават-и ишрак*). После полуденного *намаза* произносили «Йа Ра'уф, Йа Вадуд, Йа Аллах» (470 раз), затем читали 67-ю *суру* «Власть» (*сурат* ал-Мулк) и произносили формулу единобожия. За предвечерней молитвой повторяли «Йа Басит, Йа Муʻизз, Йа Аллах» (275 раз), затем читали 78-ю *суру* «Весть» (*сурат* ан-Наба') и произносили формулу единобожия. После вечерней молитвы 750 раз повторяли «Йа Раззак, Йа Рахман, Йа Аллах» и читали молитвы «раскаивающихся» (*салават-и аввабин*). После ночной молитвы 415 раз произносили «Йа Рахим, Йа ʻАзиз, Йа Аллах». Братство практиковало также *вирд* ас-Саттар, разработанный *ас-сайиид*ом Йахйей аш-Ширвани.

Во время инициации «заместители» братства вручали неофиту *кушак* (пояс), *шемле* (особый плащ, надевание которого было отличительной чертой посвящения в братство Г.) и *хирку*. Затем новичка представляли главе братства. *Шайх* и *халифа* расспрашивали его о том, из каких краев он прибыл, кто его родители и т.д. После этого *дарвиш*а вели прогуляться по священным берегам Нила. Вся эта процедура предшествовала длительному испытанию, которому подвергались *дарвиши*. Оно было двух видов: дарвишское и так называемое мужское. Дарвишское подразумевало три года службы в обители, «мужское» — семь, двенадцать или же сорок лет упорной и беспрекословной службы. Неофит должен был выполнять 36 обязанностей — стирать одежду всех членов братства, готовить пищу, убирать обитель и т.д. *Дарвиш*и Г. носили головной убор (*тадж*) в восемь складок, тесную одежду из некрашеной ткани и соломенные башмаки *куб-куб*.

Среди наиболее известных деятелей братства — Мухйи Мисри Гюлшани (Мухаммад б. Фатх Аллах б. Аби Талиб, 1528–1605), создавший впервые в мире восточный язык эсперанто (Балибилен) и снабдивший его словарем и правилами, а также написавший биографию *шайх*а Ибрахима Гюлшани, и Шемлели-*заде* Ахмад-*эфенди* (ум. в 1678 г.) — проповедник учения Гюлшани, описавший структуру и ритуальную практику братства.

Впоследствии от Г. отделились два дочерних братства — сезайие (основатель — Хасан Сезаи, ум. в 1738 г.) и халетийе (основатель — Хасан Халети б. ʻАли ал-Аʻла, ум. в 1911 г.).

Лит-ра: *ʻАли Хилми ад-Дагистани.* Фихрист ал-кутуб ат-туркийа ал-мауджуда фи-л-кутуб-ханат ал-Хидивийа. Каир, 1306/1888, 335; *Н.Э.Алескерова.* Сведения о суфийском тарикате Гюлшанийа в сочинениях Мухйи Гюлшани «Манакиб-и Ибрахим-и Гюлшани» и Шемлели-заде Ахмада Эфенди «Шиве-и тарикат-и Гюлшанийа» // Ислам арашдырмалары, VII бурахылыш. Бакы, 1996 (на азерб. яз.); *С.Эрайдын.* Тасаввуф ве тарикатлар. Истанбул, 1990, 467–468 (на тур. яз.); см. также лит-ру к ст. Гюлшани.

Н. А.

Дана-ата — святилище на территории Балханского *велаята* (области), в 110 км к северо-востоку от Небит-Дага, в одном из горных ущелий Большого Балхана, в 10 км южнее селения Ак-Куи. Святилище обследовалось нами в 1957, 1967 и 1970 гг. В тот период оно представляло собой поврежденный временем каменно-кирпичный средневековый мавзолей-гробницу (в форме шести- или семигранника) с пятью большими нишами и входом с восточной стороны. С юга к нему примыкала состоявшая из двух комнат полуразрушенная пристройка из дикого камня, значительно более позднего времени, которая, очевидно, служила жильем для смотрителя, а может быть, помещением для приема паломников и их ночных (во сне) «общений» со «святыми». На алебастровой штукатурке внутри святилища — контурные рисунки горного козла и человеческой кисти с пятью растопыренными пальцами, имеющие, возможно, магическое значение, а также несколько надписей. Все они относятся к XX в. Наиболее старая, арабской графикой — 1343/ 1924 г. (текст не поддается прочтению), остальные, на туркменском языке латиницей и кириллицей (1939, 1962, 1965 и 1967 гг.), — типичные «автографы» туристов. В одной из ниш — старинный ритуальный шестиконечный светильник (*чыра*) и несколько пар рогов диких баранов. В углу к шесту были привязаны вотивные тряпочки.

Вокруг мавзолея на двух каменистых холмах раскинулось средневековое кладбище, а левее — остатки большого поселения. В неширокой ложбине — старинный колодец и выложенный камнем источник, а также огромное сухое дерево, выросшее, по легенде, из посоха (*хаса,* араб. ʻ*аса*) самого Д.-а. При посещении святилища в 1957 и 1967 гг. дерево представлялось давно полностью высохшим, а в 1970 г. одно из его основных ответвлений неожиданно зазеленело, что было расценено верующими как очередное чудо «святого».

Согласно легендам, сопоставительному эпиграфическому материалу окрестного кладбища и сохранившемуся тексту Огуз-наме (стихотворное изложение истории предков туркмен — огузов, принадлежащее перу Д.-а.), личность «святого» вырисовывается следующим образом. Он жил во второй половине XV — первой половине XVI в., в народной традиции известен лишь под почетным прозвищем Дана-*ата* («Мудрый отец/дед, предок»). Это прозвище «святой» суфий получил после того, как поведал Огуз-наме всему союнхановскому (т.е. туркменскому) народу. В Огуз-наме он называет свое подлинное имя — Ахсан-*шайх* и место обитания — Балханы, подчеркивая, что дед его был *пир*ом. Персидский посланник Риза-Кули-*хан*, который в 1851 г. останавливался с караваном по пути в Хиву у источника Д.-а., отметил, что среди тюрков и туркмен тюркские *шайхи*, одним из которых был Д.-а., пользуются высоким авторитетом. Следует добавить, что Д.-а. был и весьма богатым человеком. Легенды упоминают его многочисленные стада и табуны, которые перегоняли на летние пастбища вплоть до реки Гюрген.

Все перечисленное выше подняло авторитет *шайх*а на небывалую высоту. После смерти у его гробницы обосновалась группа смотрителей, состоявшая, очевидно, из родственников «святого», его учеников и последователей. По роду своего занятия она получила название *мюджевюр* («смотритель») и составила одну из шести так называемых святых групп *овляд* (араб. *аулад* — «дети», «потомки») у туркмен. В начале XVIII в. *мюджевюр*ы в силу определенных обстоятельств переселились с Балхан на север, в пределы Хивинского *хан*ства (Тахтинский *этрап*), а оттуда позднее большая их часть ушла на юго-восток — в Мервский оазис.

К гробнице Д.-а., которая ныне, с подъемом религиозного строительства, очевидно, отремонтирована, совершают паломничество жители прибалханских селений и выходцы из группы *мюджевюр*ов Тахтинского *этрап*а (района) Ташаузского *велаята* (области) Туркменистана.

В 80 км южнее, у подножия Кюрен-Дага на территории Казанджикского *этрап*а имеется еще одно святилище с названием Д.-а. Позднее так стали именовать и расположенное рядом большое селение Даната. По одной версии считается, что там «святой» ночевал, по другой — был убит, но похоронен на Балхане. Гробница отсутствует. Имеется имитация могилы. Паломники — жители Даната.

Лит-ра: *А.Н.Самойлович.* Один из списков «Родословного древа туркменского» // Доклады АН СССР. Л., 1927, № 2, 39–40; Отчет о посольстве в Хорезм Риза-Кули-хана // Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. II. М.–Л., 1938, 285; *Демидов.* Туркменские овляды, 159–168.

С. Дем.

Джуйбари, *хᵛаджа* Ислам (ум. в 1563 г.) — основатель клана джуйбарских *шайх*ов, возглавивших бухарскую ветвь братства накшбандийа. После смерти Махдум-и Аʻзама (ум. в 1542 г.) — руководителя братства и своего учителя — *хᵛаджа* Ислам в ожесточенных спорах и столкновениях с другим преемником *шайх*а — *маулана* Лутф Аллахом Чусти узурпировал руководство бухарскими братьями хᵛаджаган/ накшбандийа. Все это способствовало усилению влияния джуйбарских *шайх*ов, в семье которых

прочно установилось правило передачи руководства братством старшему потомку. *Х^ваджа* Ислам положил начало и самому обширному частному хозяйству того времени; основная часть имущества также передавалась только старшему в роду (по закону майората) с ущемлением прав остальных наследников. Подобная практика вызывала крайне негативную реакцию некоторых бухарских *'улама'*, усматривавших в этом отступление от прямых предписаний Корана (4:175/176) и норм *фикха*. Однако джуйбарские *шайхи*, прибегая к помощи правителя, по приказу которого *кади* или *шайх ал-ислам* выносил соответствующее решение, добивались признания законности своих действий.

В 1557 г. *х^ваджа* Ислам сумел привести к власти в Бухаре своего *мурида* 'Абд-Аллах-*хана* II (легитимно правил в 1583–1598 гг.). Некоторое время спустя по приказу последнего жилые и хозяйственные постройки джуйбарских *шайхов*, примыкавшие с юго-запада к Бухаре, были обнесены крепостной стеной и включены в территорию города; по названию этого района — Джуйибар и получили свою родовую *нисбу* джуйбарские *шайхи*. Преемники и наследники *х^ваджа* Ислама — *х^ваджа* Са'д (ум. в 1589 г.), Тадж ад-дин (ум. в 1646 г.) и их потомки оказывали значительное влияние на последних Шибанидов (1600–1603) и первых Аштарханидов (Джанидов, 1603–1657), используя его для получения солидных дарений от правителей в виде недвижимости, денег и т.д. Другим источником обогащения рода была караванная торговля. Так, караваны *х^ваджи* Са'да ходили в Кашгар, «Казахстанские земли», Казань и даже Москву, правитель которой, как утверждается в биографиях джуйбарских *шайхов*, всячески приветствовал стремление «великого *х^ваджи*» к установлению торговых и политических контактов.

Опыт предшествующих «святых» семейств (например, потомков *саййида* Ата, *х^ваджи* Ахрара) подсказывал, что их статус и авторитет опирались на легитимность родословной, восходящей к знаменитому и непреложному духовному авторитету, а через него — к семье Пророка или к первым *халифам* и *асхабам*. Наличие такой родословной открывало им путь к освобождению от налогов и служило определенной гарантией их неприкосновенности, а также давало право занимать некоторые саййидские должности при дворе. Приведенные в биографических источниках варианты саййидской родословной *х^ваджи* Ислама не выдерживают критики, тем не менее биографам джуйбарских *шайхов* удалось убедить общественное мнение в ее достоверности. Кроме того, джуйбарские *шайхи* старались установить родственные связи с другими авторитетными семействами (например, с потомками Махдум-и А'зама, йасавийского *шайха* Касим-*шайх* Карминаги) и с представителями правящих династий. И все же они уступали в легитимности древним родам, в частности роду *саййида* Ата. При распределении саййидских чинов *саййид*-атаидам отдавали предпочтение перед джуйбарскими *шайхами*, не имевшими древнего письменного подтверждения своего происхождения от потомков Пророка, хотя их и признавали *х^ваджами*.

Политическая активность, стремление приумножить семейное достояние и прочие мирские заботы отдалили джуйбарских *шайхов* от мистической и ритуальной практики; в свои *ханака* они стали назначать *сар-халка* («глава кружка»), которые и занимались обучением *талибов*. Последние формально оставались *муридами* когонибудь из джуйбарских *шайхов*, но редко кому из них удавалось даже просто вступить в контакт со своими *муршидами*. Правда, уже сын и наследник Тадж ад-дина — Мухаммад Йусуф (ум. в 1651 г.) старался избегать мирских дел, предпочитая дворцовым приемам (на которых обязательно должны были присутствовать джуйбарские *шайхи*) мистическое уединение и занятия *зикром*. В таком же духе он воспитал своего сына и преемника Мухаммад Йа'куба (ум. в 1679 г.), который отказался от установленного в семье правила майората и, согласно нормам *'илм ал-фара'ид*, разделил доставшееся ему родовое состояние между братьями и ближайшими родственниками.

Экономическое могущество позволяло джуйбарским *шайхам* заниматься и орошением заброшенных земель, строительством, благоустройством, благотворительностью (в частности, они устраивали бесплатное кормление нуждающихся). На их средства в Мавараннахре и Хорасане было возведено около ста различных зданий и сооружений (мечети, *мадраса*, мосты, бани, караван-сараи), десятки других отремонтированы. Еще в XIX в. в *мадраса* Бухары, находившихся на содержании джуйбарских *шайхов*, сохранялась самая высокая плата студентам, *мударрисам* и обслуживающему персоналу.

Лит-ра: *Мир Мухаммад-Хусайн б. мир Хасан ас-Сарахси ал-Хусайни.* Са'дийа // Рук. ИВ АН РУз, I, № 1439, $2^а$–$6^б$; *Бадр ад-дин б. 'Абд ас-Салам ал-Хусайни ал-Кашмири.* Раудат ар-ридван ва-хадикат ал-гилман // Рук. ИВ АН РУз, № 2094; *Абу-л-'Аббас Мухаммад-Талиб б. Тадж ад-дин Хасан Джуйбари.* Матлаб ат-талибин // Рук. ИВ АН РУз, № 80; *Ан.Дженкинсон.* Путешествие в Хиву и Бухару. Путешествие в Среднюю Азию 1558–1560 гг. // Английские путешественники в Московском государстве в XVI в. Пер. с англ. Ю.В.Готье. Л., 1937, 182–183; *Н.Ханыков.* Описание Бухарского ханства. СПб., 1843, 62, 190; *В.Л.Вяткин.* Шейхи Джуйбари. Ходжа Ислам // Бартольду, 3–19; *П.П.Иванов.* Хозяйство Джуйбарских шейхов (к истории феодального землевладения в Средней Азии в XVI–XVII вв.). М.–Л., 1954, 3–27; *Б.А.Ахмедов.* Роль Джуйбарских ходжей в общественно-политической жизни Средней Азии XVI–XVII веков // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985, 16–31. *DeWeese.* Islamization, 392–396, табл. 5.2, 386–387; *R.D.McChesney.* Central Asia: Foundations of Change. Princeton, New Jersey, 1994, 109–115; *Б.Бабаджанов.* Архитектурные памятники в письменных и исторических источниках (о строительной деятельности Джуйбаридов) // Архитектура и строительство Узбекистана. Таш., 1991, № 6, 8–10; *J.Paul.* La propriété foncière des sheykhs Juybari // CAC. 1997, № 3–4, 183–202; *B.Babadjanov.* Mawlana Lutfallah Chusti (в печ.); *B.Babadjanov, M.Szuppe.* Les inscriptions persanes

de Char Bakr, nécropole familiale des khwaja Juibary près de Boukhara (в печ.).

Б. Б., М. Ш.

Джума (араб. *джум'а* — «пятница», отсюда *масджид ал-джум'а,* или *ал-масджид ал-джами'*) — соборная мечеть (в обиходе Джума-мечеть) в Дербенте, один из наиболее важных в историко-культурном отношении культовых памятников ислама на Кавказе. Исследователи считают эту мечеть самой древней на территории бывшей Российской империи. Мечеть расположена у главной площади старого Дербента (Майдан ал-Баб), в верхней части *шахрастан*а, в районе проживания местной знати. К ней ведет улица, начинающаяся от центральных ворот города (араб. Баб ал-хадид, тюрк. Орта-капы). Источники упоминают о фонтане перед соборной мечетью и большом рынке на примыкавшей к ней площади.

Дж. — это целый архитектурный ансамбль, состоящий из собственно мечети, *мадраса* и жилых построек для служителей мечети. Основу комплекса составляет здание мечети — прямоугольное в плане сооружение больших размеров (68×28 м) с выступом в центральной части южного фасада. Трехнефный зал, вытянутый в направлении восток–запад, имеет прямоугольную форму. Его внутренние размеры, согласно обмерам С.О.Хан-Магомедова, — 67×17 м. Ширина среднего, основного нефа — 6,3 м, а боковых нефов — по 6 м. Расстояние между квадратными в плане колоннами — 2,4 м. В поперечном направлении колонны связаны стрельчатыми арками. Центральный вход, расположенный посередине северного фасада, ведет в квадратный в плане центральный зал со стрельчатым куполом, орнаментированным растительным узором. Интерьер зала оформлен пилястрами и другими архитектурными элементами.

В суфийской энциклопедии рубежа XI–XII вв. «Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик» Абу Бакра ад-Дарбанди зафиксировано историческое название Дж. — Масджид ал-Баб. Соборная мечеть упоминается в Дарбанд-нама и других средневековых исторических источниках как памятник, построенный в середине VIII в. арабским полководцем Масламой, вытеснившим из города хазар.

Относительно происхождения Дж. существует две точки зрения. Большинство исследователей считает, что в основе здания мечети лежит христианский храм (базилика), который обслуживал духовные запросы местного албанского населения, греков и сирийцев. В середине VIII в. арабы переделали храм в мечеть, причем без кардинальных изменений. И.Н.Березин зафиксировал христианские предания о принадлежности этого здания «нашей» религии. А.А.Кудрявцев обнаружил в нем конструктивные особенности христианской культовой архитектуры, и это обстоятельство, по его мнению, объясняет типологическое сходство сооружения с христианской базиликой. Против общепринятой точки зрения выступает С.О.Хан-Магомедов, утверждающий, что Дж. не перестраивалась, а изначально строилась как мечеть. Он, в частности, аргументирует свою точку зрения особенностями кладки нижних частей мечети.

Современная Дж. существенно отличается от сооружений периода арабо-хазарских войн. Дербент многократно подвергался разрушениям, и мечеть не раз перестраивалась. С.О.Хан-Магомедов признает, что объемно-пространственная композиция нынешней Дж. сложилась в основном в XIV в. Возможно, от эпохи Масламы сохранился лишь фундамент: топография центральной части города, в районе плотной застройки, не могла меняться произвольно, поэтому и сохранилось первоначальное ориентирование. Однако при генеральной реконструкции строители могли повторить в Дж. конструктивные элементы наиболее известных в ту эпоху мечетей.

В архитектурном отношении Дж. скорее всего напоминает культовые сооружения XI–XII вв. Это означает, что реконструкция ее была осуществлена в эпоху классического ислама, возможно даже при Сельджукидах, тем более что в последней четверти XI в. в Дербенте происходит смена правящих династий, строятся новые учебные заведения, суфийские обители, караван-сараи, создаются оригинальные сочинения местной исторической и богословской литературы.

Изучение мусульманской архитектуры X–XII вв. показывает, что фасад Дж. очень близко повторяют два некогда знаменитых исторических памятника Каира: мечеть ал-Хакима и мечеть Бейбарса. Строительство пятничной мечети, получившей имя фатимидского *халиф*а ал-Хакима (ум. в 1021 г.), развернулось еще при его предшественнике, *халиф*е ал-'Азизе (ум. в 996 г.), а ал-Хаким торжественно открыл ее в 1013 г. Центральный вход уравновешен двумя дополнительными входами с каждой стороны и небольшими *минарет*ами по краям. Согласно реконструкции К.Кресвелла, *минарет*ы были частью и продолжением фасадной стены, выдвинутыми ровно на столько же, сколько и портал центральных дверей. Небольшие по размерам оконные проемы характерной формы, расположенные на равном удалении друг от друга чуть выше уровня дверей фасада, почти полностью повторяются в архитектуре Дж.

Мечеть Бейбарса, построенная мамлюкским *султан*ом в 1267–1269 гг., после отражения нашествия монголов, повторяет архитектурные особенности фасадной части Дж. в еще большей степени, за исключением того, что помимо центральных нет других дверных проемов. Окна находятся на том же уровне. Кладка стены мечети напоминает подпорную стену Дж. (облицована мраморными плитами в середине 1990-х гг.). Над уровнем портала сооружение продолжается в том месте, где у дербентской мечети расположен большой свод. С двух торцевых сторон сооружения возвышаются башни-*минарет*ы с узкими окнами. Эта конструктивная особенность мечети Бейбарса имеет чрезвычайно важное значение, поскольку объясняет отсутствие *мина-*

*рета/минарет*ов у главной мечети Дербента. По мнению С.О.Хан-Магомедова, не сохранилось никаких следов, доказывающих его существование в прошлом. Правда, они и не могли сохраниться: в Дербенте монголы разрушали верхние части башен до высоты городских стен. Так же они поступали с *минарет*ами, в которых оборонялись осажденные: это доказывают многочисленные примеры дагестанских *минарет*ов, пострадавших во время монгольской экспедиции 1239 г.

В ходе генеральной реконструкции от квадратного в плане сооружения, имевшего в центре внутренний двор, оставили лишь галерею, немного изменили форму башен-*минарет*ов, которые сохранились лишь в виде башенных выступов подпорной стены. Первоначально они были симметричны относительно портала, так же как и дополнительные дверные проемы фасадной стены. Один из дверных проемов впоследствии был заложен: изначально конструкция сооружения была строго симметричной. Существенным изменениям впоследствии подверглось лишь правое крыло фасада, примыкающее к пристройкам (хозяйственному блоку и *мадраса*).

Поначалу Дж. была мечетью ранних мусульманских переселенцев, позднее в ней собирались маликиты и ханбалиты, а в буидскую эпоху она оказалась в руках ши'итской общины города. В эпоху Великих Сельджуков ши'итов на всех должностях замещали суннитами, и прежде всего шафи'итами. Должность *имам*а Дж. занимали известные богословы того времени. Так, *имам* Ибн ал-Му'аззин был учеником знаменитого *шайх ат-та'ифа* Абу Джа'фара ат-Туси, одного из основоположников имамитского ши'изма. *Имам* Абу 'Абдаллах Мухаммад б. Исма'ил ал-Факих ал-Баби, более известный под *нисбой* ал-Кудайби, получил образование в одном из самых престижных высших учебных заведений Халифата того времени (до появления ан-Низамийи в Багдаде) — *мадраса суфия шайх*а ал-Хатиба ал-Мусанны. Аш'аритский богослов Абу-л-Хасан 'Али б. Мухаммад ал-Басри, *имам* Дж. во времена Великих Сельджуков, в свое время обучался в багдадской ан-Низамийи у выдающегося шафи'итского *шайх*а Абу Бакра аш-Шаши ал-Мустазхири (ум. в 1114 г.) и верховного *шайх*а Багдада Абу Са'да ас-Суфи (ум. в 1055 г.). Ши'итское влияние в Дербенте было вновь восстановлено Сефевидами.

Религиозное возрождение конца XX в. в Дагестане вновь было отмечено обострением борьбы суннитов и ши'итов за влияние в Дж., которая завершилась утверждением этнических азербайджанцев (ши'итов) на наиболее важных должностях культового комплекса. Однако в конфессиональном отношении никаких особых изменений не произошло: в качестве главной мечети города Дж. открыта для всех верующих.

Лит-ра: Derbend-Nameh; *ад-Дарбанди*. Райхан ал-хака'ик; *С.О.Хан-Магомедов*. Дербент. М., 1958, 61–68; *он же*. Джума-мечеть в Дербенте // Советская археология, 1970, № 1, 202–220; *J.D.Hoag*. Islamic Architecture. N. Y., 1975, 67–70, 78–79; *Аликберов*. Автореферат; *А.А.Кудрявцев*. Древний Дербент. М., 1999.

А. А.

Жамиг (араб. *ал-джами'*) — соборная мечеть в г. Елабуга (Республика Татарстан), построенная в 1992–1999 гг. (архитектор Ф.Ш.Галиев, инженер-конструктор С.П.Лихачев). Функционирует с 1994 г.

Расположена на одной из самых высоких точек города. Комплекс соборной мечети включает здания мечети с *мадраса*, гостиницы с чайханой, жилого дома для настоятеля мечети и гаража и расположен на участке в один гектар, огражденном металлической декоративной решеткой с коваными воротами и калиткой.

Здание собственно мечети состоит из нескольких одноэтажных прямоугольных объемов, примыкающих друг к другу по диагональной оси север–юг. Юго-западным ступенчатым фасадом мечеть ориентирована на проспект Мира. С этой же стороны расположен вход в мечеть, акцентированный прямоугольным порталом. Просторный, квадратный в плане вестибюль при большом скоплении людей может использоваться как дополнительный молельный зал. Напротив входа — гардероб, слева от которого расположен вход в мужскую часть с учебным классом–*мадраса*, комнатой для омовений, справа — вход в женскую часть с комнатой для омовений и лестницей на антресоль молельного зала, предназначенную для женщин. Вестибюльный объем имеет плоское покрытие. Из вестибюля попадаем в зал, перекрытый полусферическим куполом со световым фонарем под конусовидным завершением. Купол высотой 15 м (от пола) и диаметром 18 м выполнен из металлического каркаса и покрыт оцинкованным железом. *Михраб* расположен в южном углу зала и акцентирован своеобразным выступом с односкатным покрытием, увенчанным полумесяцем на шаре. В северном углу зала и вдоль его боковых стен расположена антресоль, поддерживаемая семью колоннами. Рядом с *михраб*ом — двери в одноэтажный объем, примыкающий к южному углу молельного зала с северо-восточной стороны. В этом объеме расположены помещения для *имам*а, в его южном выступе — зал для отпевания (*жиназа/джаназа-хана*), связанный широкими арочными проемами с пространством двора. Этот объем имеет плоское покрытие. Помещения мечети освещены стрельчато-арочными окнами. Зал освещается купольным фонарем, стрельчатыми и круглыми (витражные розетки) окнами.

С северо-западной стороны к объему молельного зала через двухэтажный переход примыкает 57-метровый *минарет*, увенчанный изящным восьмигранным шатром. В отделке фасадов мечети использована декоративная кладка из силикатного красного и бежевого отделочного кирпича. Купол молельного зала, шатровые завершения *минарет*а, светового фонаря купола, кровельные покрытия *михраб*а, скосов ствола *минарет*а окрашены краской зелено-голубого цвета. Полумесяцы *минарет*а, купола и *михраб*а

покрыты титановым напылением под «золото». В тимпане входного портала выложена арабской вязью надпись Байт Аллах («Дом Аллаха»).

Современное культовое сооружение диагонально-осевой композиции с купольным залом и примыкающим к главному фасаду высоким *минарет*ом.

X. Н.

Занги-ата (Зенги-*ата*, Зенги-*баба*; тюрк., *занги* — «черный», «смуглый»; *ата, ота, баба* — «отец», «дед», обращение к старшему по возрасту, уважаемому человеку) — известный среднеазиатский «святой», считающийся последователем Ахмада ал-Йасави (ум. в 1166-67 г.). Настоящее имя неизвестно. В некоторых преданиях ему приписываются имена Ай-*х^ваджа* или Имин-*баба*. Прозвище *занги*, по легенде, «святой» получил из-за темного цвета своей кожи, который якобы указывал на его арабское происхождение. Он имел также прозвище *химмати* («великодушный», «благородный»). З.-а. не приписывалось ни одного поэтического или философского произведения. В легендах говорится, что «святой» пас коров, проводя время в одиночестве, совершая *намаз*ы и радения. По преданию, когда З.-а. совершал «громкий» *зикр* (*джахр*), вокруг него собирались коровы и слушали его.

По сведениям некоторых поздних источников, З.-а. умер в 1258 г. Его могила недалеко от Ташкента была «открыта» при *амир*е Тимуре (1370–1405), по приказу которого были построены первые мемориальные сооружения. Легенды об этом событии тесно связывают З.-а. с Ахмадом ал-Йасави. Одна из них гласит, что Тимур сначала хотел построить сооружение на могиле З.-а., но тот явился ему во сне и попросил обустроить вначале могилу Ахмада ал-Йасави. По другой версии, наоборот, Тимур сначала хотел обустроить могилу Ахмада ал-Йасави, но во сне ему явился старик в белой одежде и сказал, что вначале надо построить мавзолей на могиле З.-а., а затем — на могиле Ахмада ал-Йасави. Тимур направил белого верблюда и там, где он остановился, построил мавзолей З.-а. Предание гласит, что по приказу Тимура кирпичи для мавзолея передавались из рук в руки от самого Самарканда.

Позднее внук Тимура — Улугбек (уб. в 1449 г.) достроил портал на мавзолее З.-а. В XVII в. рядом были построены *мадраса* и пятничная мечеть (*джум'а*), а в конце XIX в. на средства некоего Мирзо Рустама была построена *мезана* — башенка на мечети, откуда призывает на молитву *суфи*. Ныне мемориальный комплекс З.-а. находится в селении с тем же названием, недалеко от Ташкента. К входу во двор ведет аллея, проходящая через сад, где отдыхают паломники. Во дворе прямо против входа — передний фасад главного *мазар*а, справа — соборная мечеть, с левой стороны — *халим-хана*, остальное пространство по периметру занимает одноэтажный ряд комнат (*худжра*) *мадраса*. Здание двухкупольного *мазар*а, высотой до 17 м, делится на две части: первое помещение — *ханака*, далее — небольшое помещение, где находится надгробие, окрашенное в черный цвет как напоминание о «черном» З.-а. В прошлом в обычные дни здесь совершались регулярные моления. Осенью рядом с могилой З.-а. происходили радения. По преданию, из могилы З.-а. слышится «громкий» *зикр*. В праздник *курбан-хайит* в садах около *мазар*а З.-а. собирались на *сайил* жители Ташкента. Помимо основного святилища в Ташкенте *мазар*ы З.-а. известны и в других районах Средней Азии: около Ашхабада (*мазар* Ак-ишан), в Хорезме, в селении Кулянгир Северного Таджикистана.

Культ З.-а. и связанных с ним «святых» восходит к древним культам. До сих пор он считается покровителем (*пир*) пастухов, пасущих коровьи стада. Возможно, первоначально он был популярен в среде простого народа, в сознании которого одновременно с мусульманскими идеями продолжали жить представления из других религий. При *амир*е Тимуре была предпринята решительная попытка включить весь набор этих «святых» в число мусульманских, легализовать их с точки зрения «официального» ислама. «Исламизация» продолжалась все последующие годы, но она так и не смогла преодолеть многие элементы иного происхождения, оставшиеся в образе З.-а. Именно во времена Тимура, видимо, формируется представление о братстве йасавийа и духовной цепи (*силсила*) этого братства, создаются стройные легенды о представителях этой цепи и их деяниях. Возможно, легенда о том, как Тимур строил мавзолеи З.-а. и Ахмада ал-Йасави, отражает сложный процесс поиска тех фигур, которые должны были стать ключевыми в истории сложения новой суфийской традиции, и выбор между З.-а. и Ахмадом ал-Йасави.

Одно из ранних письменных свидетельств о З.-а. встречается в Рашахат 'айн ал-хайат (сост. в 1503 г.) Фахр ад-дина Кашифи Ва'иза. Примерно с того же времени известна родословная З.-а. Согласно одной из версий, его отец — Тадж-*х^ваджа*, ученик Ахмада ал-Йасави. Отцом Тадж-*х^ваджи* был «святой» *шах* (*шайх*) 'Абд ал-Малик-*баб*, или *падшах* Малик-*баб* (ум. в 1218 г.): известны по крайней мере две его могилы — в Сайраме, где мавзолей был построен в XV в., и в долине р. Ахангарон. Отец *шайх*а 'Абд ал-Малик-*баба* — «святой» Мансур-*ата* (ум. в 1197 г.), который, по преданию, был первым *мурид*ом Ахмада ал-Йасави. В свою очередь, Мансур-*ата* — сын первого учителя Ахмада ал-Йасави — Арслан-*баба* (*Баб*-Арслан): его могилы известны в Отраре, Южном Казахстане, восточной части Ферганской долины, а также в Туркмении, на Амударье. Арслан-*баб* якобы был современником Мухаммада и получил от него финик, который Пророк велел ему передать Ахмаду ал-Йасави. И только сделав это, Арслан-*баб* умер (ему должно было быть более 500 лет!).

Можно предположить, что образ Арслан-*баба* связан с именем или титулом какого-то «святого» в доисламских представлениях местного населения. Известны такие варианты этого имени, как Арыстан-*баб* и Астана-*баб*, в которых явно прослеживается иранская основа. Это была

главная фигура в пантеоне местных «святых», поэтому не случайно, что сакральная сила З.-а. и Ахмада ал-Йасави обосновывалась родственными и духовными связями с Арслан-*баб*ом. Позднее фигура Арслан-*баба* отошла на второй план, уступив первенство более «исламизированному» образу Ахмада ал-Йасави.

Примерно с XVI в. предпринимались попытки включить местные генеалогии в известные мусульманские родословные (см. ст. Арслан-*баб*). Существует также легенда, что З.-а. относится к «истинным» (*чин*) *х^ваджа*м, т.е. происходит от ʻАли и дочери Пророка — Фатимы.

З.-а. считается *мурид*ом Сулаймана ал-Бакыргани (ум. в 1186 г., жил в Хорезме, в селении Бакырган), известного также под прозвищем Хаким-*ата*, который был учеником и четвертым (третьим?) «заместителем» (*халифа*) Ахмада ал-Йасави. После смерти Хаким-*ата* главой братства стал З.-а. Легенды о З.-а. связаны в основном с его женой — Анбар-*ана* (Анбар-*биби*). В Рашахат ʻайн ал-хайат она названа дочерью Борак-*хан*а, но все поздние авторы отмечали ошибку и называли другое имя — Богра-*хан*, имея в виду имя-титул караханидских правителей. Существует такая легенда: перед своей смертью Хаким-*ата* сказал жене, что через 40 дней после его ухода на тот свет с запада (со стороны Мекки) придут 40 «святых» (*абдал*), один из которых будет иметь очень «черный» цвет кожи, и за него Анбар-*ана* должна выйти замуж. По другой легенде, Анбар-*ана* сначала отказалась выйти замуж за З.-а., но, узнав о его чудодейственном могуществе, которое он унаследовал от Хаким-*ата*, в конце концов согласилась. Могила Анбар-*ана* находится в 80 м к юго-западу от могилы З.-а. на мемориальном комплексе под Ташкентом (кроме могилы «святой» здесь же могила Улуг-*падшах*, матери Хаким-*ата*). Могилы Анбар-*ана* есть также в г. Канибадам, в Самарканде и в других местах; множество мест, связанных с ее именем, — в Хорезме, где она считается покровительницей женщин. По мнению историков и этнографов, образ Анбар-*ана* совместился с образом зороастрийской богини Анахиты и тюркской богини Умай.

В числе *халифа* З.-а. называют Узун-Хасана, или Усуллук-Хасан-*ата* (могилы — около Ташкента, Самарканда, на п-ове Мангышлак), Саййид-*ата*, или *саййид*а Ахмада (ум. в 1291-92 или 1310-11 г., могилы — в Хорезме, рядом с могилой Хаким-*ата*, около Ташкента, недалеко от могилы З.-а., в Самарканде), Бадр ад-дина (Бадр-*ата*), Садр ад-дина (Садр-*ата*). По легенде, они вчетвером ушли из Бухары, решив искать учителя. Пошли в Ташкент и по пути увидели пастуха — «черного» человека, который босиком ходил по земле и колючей траве. Это был З.-а. Признав его силу, Хасан-*ата* и Садр-*ата* стали *мурид*ами «святого», а Бадр-*ата* и Саййид-*ата* сначала отказались это сделать, причем последний ссылался на свое более знатное происхождение. Позднее Саййид-*ата* раскаялся и просил З.-а. взять его в ученики, но тот отказывался. Тогда Саййид-*ата* обратился за помощью к Анбар-*ана*, и та подсказала ему, как поступить. Как-то утром З.-а. шел на омовение и увидел лежащего на полу завернувшегося в кошму человека. З.-а. спросил, кто он, и Саййид-*ата* назвал себя и попросил «святого» взять его к себе в ученики. З.-а. растрогался, прижал его к груди и согласился. Позднее Бадр-*ата* благодаря помощи Анбар-*ана* также стал *мурид*ом З.-а. Первых двух своих учеников З.-а. отправил потом в Дашт-и Кипчак, чтобы распространять там ислам. По преданию, именно Саййид-*ата* в 1310-11 г. обратил в ислам Узбека, впоследствии *хан*а из династии Чингизидов.

У Хаким-*ата* и Анбар-*ана* были сыновья Мухаммад-*х^ваджа*, ʻАскар-*х^ваджа* и Хубби-*х^ваджа*. По другой версии, у Анбар-*ана* было двое сыновей от Хаким-*ата* и один сын, ʻАли-Асгар, — от З.-а. Потомки последнего жили на *мазар*е своего предка около Ташкента, часть из них поселилась около Самарканда, где их называли *х^ваджа гул-и сурх*, или *гулисурхийон* («красные цветы»). Это название объяснялось тем, что «красные цветы» вырастают из следов крови сына ʻАли — ал-Хусайна (уб. в 680 г.). Среди потомков З.-а. известен *Падшах-х^ваджа* — влиятельный чиновник при Шибаниде Джанибек-*султане*. Его сын Баха' ад-дин Нисари Бухари (ум. в 1597 г.) — автор антологии поэтов своего времени Музаккир ал-ахбаб.

В 1870 г. ʻУмар-*х^ваджа*, сын Мухаммада-Вали-*х^ваджа* из рода З.-а., переехал со своим семейством из Самарканда в Ташкент и потребовал своей доли доходов от *мазар*а. Местных *шайх*ов он обвинил в том, что они незаконно выдавали себя за потомков З.-а. и так же незаконно распоряжались доходами *мазар*а. В результате суд *кази*ев решил, что ʻУмар-*х^ваджа* — потомок Анбар-*ана*, и разрешил ему получать доходы только от *мазар*а Анбар-*ана*. На документе были подписи 203 *х^ваджей мазар*а З.-а.

В 1930 г. мемориальный комплекс З.-а. был закрыт, затем открыт в 1945 г. и вновь закрыт на следующий год, а в 1989 г. опять открыт для паломников. Тогда же началась реконструкция мавзолея.

Лит-ра: Предания адаевцев о святых секты ханфие, живших и умерших на Мангышлаке // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 7. Тифлис, 1873 (прил.), 1–17; *Залеман*. Легенда, 105–150; *В.А.Шишкин*. Мазары в Занги-ата // Бартольду, 165–169; *С.Мирхасилов*. К изучению реликтов доисламских верований у узбеков в дореволюционном прошлом // Этнографическое изучение быта и культуры узбеков. Таш., 1972, 24; *Хасанходжа Нисорий*. Музаккири ахбоб. Тошкент, 1993, 268–277 (на узб. яз.).

С. А.

Зынджырлы (Зинджирли) **мадраса** — один из самых известных памятников крымско-татарской архитектуры, расположенный в урочище Салачик у подножия мыса Бурунчак близ Бахчисарая (Крым). Высшее мусульманское учебное заведение, построенное и учрежденное *хан*ом Менгли-Гиреем I около 1500 г. Получило свое название от слова *зынд-*

жыр, букв. «цепь»: подвешенная над входной, открывавшейся внутрь дверью, железная цепь заставляла каждого, кто входил в храм мудрости, почтительно склонять голову. Близкое к квадратному плану каменное здание снаружи лишено парадности. Внутренняя планировка сходна с *мадраса* в Солхате (г. Старый Крым, мечеть-*мадраса* Узбека, 1314 г.), но по размерам З. м. уступает ей. Большой четырехугольный двор обстроен крытыми галереями, под которыми расположены 13 комнат/келий (*ода*, араб. *уда*) для студентов (*сохта*). Одна из комнат, более просторная, предназначалась для общих занятий. Галереи перекрыты плоскими куполами. Аркады и купола, опиравшиеся парусами на столбы и стены, создавали интересный уютный интерьер с открытым двориком и фонтаном.

Как и другие крымские *мадраса*, З. м. функционировала за счет *вакф*ов и считалась «большой и богатой». Руководитель (*мударрис*) З. м. одновременно выполнял обязанности ректора учебного заведения, мусульманского священнослужителя и профессора. Помогали в религиозном обучении студентов *имам* и *мазин* (араб. *му'аззин*). Помощь в изучении родного языка оказывали специально приглашенный *оджа/хᵛаджа* (учитель), *мулла* — репетитор для учащихся младших классов и учитель чистописания, каллиграф (араб. *хаттат*). Учащихся объединяли в группы; в каждой группе назначался старший (*биюк*), каждая группа жила в отдельной комнате. Обучение в З. м. было бесплатным.

На протяжении многолетней истории в крымских *мадраса* формировались свои традиции и правила внутреннего распорядка. В начале 60-х гг. XIX в. педагогическая общественность Таврической губернии попыталась реформировать систему обучения в крымских *мадраса*, и в первую очередь в З. м. В 1890 г. *мударрис* З. м. Аджи Абибулла-*эфенди* (*хаджжи* Хабиб Аллах) составил кодекс (*селеф*) З. м., послуживший основой для реформы всех крымских *мадраса*. Но только в начале XX в. в типографии И.Гаспринского по официальному распоряжению Таврического магометанского духовного правления (ТМДП) была напечатана «Программа и общие правила для Крымских медресе». Был сделан первый шаг на пути преобразования всех *мадраса* Крыма в полусветские высшие учебные заведения. Такими их видели подвижники народного образования крымских татар И.Гаспринский, Аджи-Абибулла-*эфенди*, И.Муфти-заде, А.Медиев. Устанавливались правила приема и жизни общин *сохта*. Абитуриент должен был иметь свидетельство об окончании национальной школы первой ступени (*мектеб/мактаб*). Желающие стать студентами *мадраса* не должны были страдать заразными или хроническими болезнями. Абитуриент, отвечавший этим требованиям, принимался в *мадраса* без вступительных экзаменов.

Методы обучения были традиционными, система обучения сходна с тьюторской. Всего в *мадраса* было семь курсов. Сначала изучали арабский язык, его грамматику. Затем преподавали морфологию (*'илм ас-сарф*), логику (*'илм ал-мантик*), риторику (*'илм ал-ма'ани*), включая стилистику (*'илм ал-байан*) и поэтику (*'илм ал-бади'а*). Далее основательно изучали Коран, предписания *шари'ата*, мусульманскую юриспруденцию (*'илм ал-фикх*).

Некоторые выпускники З. м. продолжали свое образование в знаменитых учебных заведениях мусульманского мира, а часть отправлялась в Литву для занятия должностей *имам*ов в местных мечетях.

З. м. одновременно была и религиозным центром, на ее территории находились мечеть, усыпальница ее строителя и основателя Менгли-Гирея и около сотни могил знаменитых духовных лиц и представителей светской интеллигенции. Там же был похоронен Исмаил Гаспринский.

В 1908–1909 гг. рядом со старым зданием З. м. был построен новый двухэтажный корпус. 8 ноября 1917 г. здесь был торжественно открыт Институт Менгли-Гирея, получивший статус национального учебного заведения со светскими и духовными отделениями и реформированный по европейскому образцу.

В 1920 г. *мадраса* была закрыта. В ее здании расположилось медицинское училище. Судьба З. м. как памятника архитектуры трагична. Чудом уцелевшее, но в очень ветхом состоянии, это здание в 1950-е гг. оказалось на территории психиатрической больницы в нынешнем пригороде Бахчисарая.

Сохранением и возрождением древней духовной академии З. м. в Крыму занимается Товарищество «Зынджырлы медресе».

Лит-ра: Школьный вопрос в русском мусульманстве. Медресе (Продолжение). Таврические медресе // Мир ислама. Т. 2. Вып. IX. 1913, 58; *Крикун*. Памятники; *А.В.Ефимов*. Малоизвестные материалы по истории Бахчисарайского музея / Проблемы истории и археологии Крыма. Симферополь, 1994, 223–224; *Э.Сеферов*. Архитектурные памятники эпохи Крымского ханства // ГК. 31.01.1997; *В.Ю.Ганкевич*. Национальный университет или больница для душевнобольных. Очерк истории Зынджырпы мадраса // ГК. 11.04.1997; *он же*. Очерки истории крымскотатарского народного образования (Реформирование этноконфессиональных учебных заведений мусульман в Таврической губернии в XIX — начале XX в.). Симферополь, 1998, 38.

Ш. К.

Искандар-пошшо (*Пошшо* Искандар; тадж.-перс. *пошшо, патша, падишах* — «правитель», «царь») — популярный в Средней Азии «святой», которого называют Румийским, т.е. Александром Македонским. Ряд ученых связывают И.-п. с кораническим персонажем — Искандаром Зу-л-Карнайном (араб. *зу-л-карнайн* — «двурогий»), которому Аллах дал великую власть и «путь ко всему» (18:83(84). По их мнению, Зу-л-Карнайн — южноарабский царь и проникновение его образа в Среднюю Азию связано с арабским завоеванием. Считается, что кахтанидское предание (связанное с арабами южноаравийского происхождения) оказало влия-

ние на народные верования, которые были оппозиционными по отношению к официальному культу, поддерживаемому представителями североаравийских племен. Лишь в начале II тыс. н.э. народные культы, в том числе образ Зу-л-Карнайна, стали проникать в письменную культуру. В это же время фигура И.-п. переосмысляется и получает новую легенду, связанную с Александром Македонским. В сочинениях арабских и персидских историков, писателей, поэтов складывается образ идеального правителя, великого завоевателя, справедливого государя, пророка, который своими деяниями готовил почву для последующего распространения ислама. Популярна также восходящая к кораническому рассказу история о том, как И.-п. спустился в подземное царство в поисках живой воды.

Образ И.-п. (Александра Македонского) в Средней Азии имеет также местные исторические корни. По историческим источникам можно реконструировать, что Александр Македонский был в Мерве и перешел Амударью. Историки считают, что его войска дошли до Самарканда (Мараканда) и Уструшаны (верховья р. Зеравшан), а затем до р. Сырдарья, где на западной окраине Ферганской долины был основан город Александрия-Эсхата (возможно, это современный город Ходжент).

Наибольшей популярностью культ И.-п. пользуется в горных районах Средней Азии, которые входят ныне в состав Таджикистана, а также в сопредельных регионах Афганистана, Пакистана и Китая. На этих землях живет наиболее древнее население Средней Азии, что фиксируется по языкам, принадлежащим к восточноиранской группе. Язык язгулемцев, как считают филологи, ближе всего к согдийскому языку. После смерти Александра Македонского возникло сначала Селевкидское государство, во главе которого стоял Селевк, взявший, по преданию, в жены дочь Спитамена, согдийского полководца, воевавшего с Александром Македонским. Потом от Селевкидского государства отделились Парфянское и Греко-Бактрийское царства (в состав последнего вошли южные районы Средней Азии, в том числе Бадахшан и другие горные районы современного Таджикистана), во главе которых также стояли греки. И они, видимо, брали в жены женщин из местных правящих династий. Постепенно, с распадом или падением одних государств и возникновением других, складывалась традиция обоснования власти местных правителей происхождением от Александра Македонского и его полководцев.

В некоторых горных районах Средней Азии она сохранилась и после распространения ислама. Правители Бадахшана, как свидетельствует Марко Поло (конец XIII в.), считали себя потомками «царя Александра и дочери царя Дария, великого властителя Персии». Об этой династии бадахшанских правителей упоминается в исторических хрониках Бабура (1529 г.) и Мирзы Хайдара (1546 г.). Последний рассказывает историю о том, что Искандар Зу-л-Карнайн, сын Файлакуса Румийского, после завоевания мира искал отдаленное место и выбрал Бадахшан, с тем чтобы никто не смог отобрать у его потомков это владение, и после этого никто на Бадахшан не нападал. Он оставил потомкам наставления, но один из них — *шах султан* Мухаммад, который жил в XV в., нарушил их, и поэтому на нем власть бадахшанских *шах*ов закончилась: в 1466-67 г. его казнил Тимурид *султан* Абу Са'ид-*мирза*. Позже в Бадахшане к власти пришла новая династия, которая считала себя выходцами из Самарканда, *саййид*ами. По женской линии они возводили свою родословную к Александру Македонскому через правителей Читрала.

Потомками И.-п. считали себя также правители других горных областей — Дарваза, Каратегина, Куляба, Шугнана, Вахана, Рушана, Читрала. От Александра Македонского и Роксаны, дочери согдийского владетеля, якобы происходили правители Дарваза.

Реликтовые формы культа И.-п. встречаются и в других районах Средней Азии. Значительной популярностью он пользуется в верхней части долины р. Зеравшан. Считается, что И.-п. прошел по этой долине и добрался до самых ее верховьев, где его именем названо озеро — Искандар-кул. Затем он направился в область Фальгар. По преданию, от прикосновения копыт его коня вырастали плодовые деревья. Как говорится в одной из легенд, И.-п. остановился в селении Тагфан, чтобы поесть, и идти в область Ягноб не собирался; после еды, повернувшись в сторону Ягноба, встряхнул скатерть и произнес пожелание: «Пусть благодать идет в Ягноб», крошки со скатерти долетели до Ягноба, и там стал расти хлеб. В Язгулеме есть *мазар* популярной «святой» Мишкилшо (Мушкулкушод), которая считается сестрой И.-п. Выше в горах, в Язгулеме, есть могила (*мазар*) самого И.-п.

За пределами горных районов также можно обнаружить следы культа И.-п. Есть предание, что он основал г. Самарканд. Один из каратегинских *шах*ов в середине XIX в., считая себя потомком Александра Македонского, заявил свои права на этот город. Согласно ташкентской легенде, И.-п., возвращаясь из подземного царства, вышел из-под земли на Шайхантаурском кладбище, уронив несколько капель живой воды (из подземного источника), и там, где они упали, выросли деревья, которые сохранились в виде засохших стволов до конца XIX в. Существует предание, что И.-п. провел первый арык в Голодную степь, где этот канал до сих пор называется Искандар-*арык*.

Сохранилось поверье, что И.-п. со своей армией дошел до восточной границы Ферганской долины и даже основал г. Ош: одна из легенд гласит, что в Оше дракон проглотил войско Александра Македонского. В центре г. Маргелан, по преданию, находится могила И.-п., которая еще в XVIII–XIX вв. считалась главной святыней маргеланцев и главным местом моления (*намазгах*). Это было небольшое, квадратное в плане сооружение недавней постройки с порталом. Рядом с *мазар*ом находились другие по-

стройки, в том числе *мадраса* имени И.-п., которая имела многочисленные *вакф*ы в Фергане. Весь комплекс был окружен стеной, в северной части которой имелся вход — *дарваза-хана* (*дарваза* — «ворота»). Здания *мазар*а и *мадраса* существовали еще в 30-е гг. XX в., но потом были разрушены. В старой части постройки имелась дата — 1721-22 г. и надпись на персидском языке с сообщением от имени Искандара Румийского, что он погиб в Фергане и похоронен в Александрии. О могиле И.-п. в Маргелане упоминал, в частности, русский путешественник Ф.Назаров (начало XIX в.): он писал о находящемся там красном шелковом знамени, которое местные жители почитали как священное, приписывая его И.-п., и отмечал, что при назначении нового правителя Маргелана духовенство брало знамя и шло с пением через весь город с поздравлениями, а новый градоначальник в знак благодарности привязывал к знамени подарки.

По одной из версий, здесь был похоронен завоеватель по имени Искандар родом из Дарваза, который жил 300 лет назад и которому принадлежали земли от Маргелана на севере до Куляба и Кабула на юге, а позднее его имя заменили на имя более популярного Александра Македонского. Во всяком случае, распространение культа И.-п. в равнинной части Ферганы можно объяснить переселением на эту территорию в позднее средневековье значительного числа выходцев из горных районов современного Таджикистана, где культ И.-п. был развит издавна.

Наконец, существует легенда о том, что И.-п. завоевал Китай и его воины брали в жен местных девушек, от них произошли калмыки и дунгане.

Образ «святого» И.-п. как завоевателя, культурного героя и чудотворца постепенно вошел в мусульманскую идеологию, где он занял свое место самостоятельного мусульманского «святого», а в некоторых случаях слился с фигурами других мусульманских «святых», в частности *халифа* ʻАли.

Лит-ра: Записки о некоторых народах и землях Средней части Азии Филиппа Назарова, Отдельного Сибирского Корпуса Переводчика, посыланного в Кокант в 1813 и 1814 годах. СПб., 1821, 68; *М.А.Варыгин*. Опыт описания Кулябского бекства // Изв. РГО. Т. 52. Вып. 10, 1916, 738; *А.К.Писарчик*. Некоторые данные по исторической топографии городов Ферганы // Сборник статей, посвященных искусству таджикского народа. Сталинабад, 1956, 151–153; *Д.И.Эдельман*. Язгулемская легенда об Александре (с приложением грамматических сведений) // Краткие сообщения Института востоковедения. Т. 67. Иранская филология. М., 1963, 55–56; *Т.Г.Абаева*. Очерки истории Бадахшана. Таш., 1964, 99, 100; *М.С.Андреев*. Материалы по этнографии Ягноба (записи 1927–1928 гг.). Подгот. к печ. А.К.Писарчик. Душ., 1970, 26; Книга Марко Поло // *Джованни дель Плано Карпини*. История монгалов. *Гильом де Рубрук*. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М., 1997, 221; Бабур-наме, 1993, 37; *Мирза Мухаммад Хайдар*. Тарих-и Рашиди. Таш., 1996, 132–133, 274.

С. А.

ал-ИСЛАХ (ал-Ислох; араб., «улаживание», «примирение», «реформа») — журнал, основанный в январе 1915 г. ташкентскими *ʻулама'*. Выходил два раза в месяц, объем номеров (от 16 до 32 с.) зависел от количества собранного материала. Печатался в разных типографиях Ташкента (М.Яковлева, А.Пахлаванова и др.) и довольно быстро расходился во многих городах тогдашнего Туркистана, так что расходы на него, видимо, окупались с лихвой. Основные языки журнала — староузбекский («сартский») и таджикский, шрифт — арабский (точнее, так называемый новочагатайский, или джадидистский).

Редактором ал-И. стал ташкентский теолог ʻАбд ар-Рахман б. *кари* Садик, обеспечивший (совместно с Мухаммадом Наджибом Куканди) стартовый капитал издания. Уже в первом номере он обозначил основные цели журнала: уберечь мусульман от нешариʻатских дел, разъяснять Коран и *сунну*, отвечать на «любые религиозные и мирские вопросы читателей, основываясь на Коране и *сунне*». При этом допускались различные толкования и дискуссии. Требования редактора: статьи должны быть написаны на понятном простым мусульманам языке и не должны содержать выпадов против властей и ханафитского *мазхаба*. Журнал был своеобразной трибуной *ʻулама'*-традиционалистов сначала Ташкента, а затем и всего Туркистана, уже с первых номеров став ареной споров между именитыми богословами своего времени (Лутфулло Олими, Мухаммад ʻАли-зода Тошканди, *саййид* Ахмад Васли и др.).

По тематике опубликованные статьи в целом можно подразделить на следующие рубрики: 1) призывы сохранять традиционные исламские нормы поведения, взаимоотношений с мусульманами, манеру одеватся и т.п.; 2) разъяснение норм *фикх*а в регламенте брачных союзов (*никах*), раздела имущества, семейных отношений и т.д.; эти статьи печатались под рубрикой ответов на вопросы читателей; 3) общеобразовательные публикации, содержащие материал по истории ислама, биографии знаменитых мусульманских ученых и т.д.; по традиции такого рода статьи носили также дидактический характер; 4) дискуссионные статьи; публикации в этой рубрике наиболее интересны и отражают, в частности, реакцию *ʻулама'*-традиционалистов на появившиеся среди мусульман новшества (*бидʻа*), заимствование обычаев переселенцев из других регионов империи (русских, армян, грузин, крещеных татар и др.). Так, длительная дискуссия между *ʻулама'* разгорелась по поводу законности с точки зрения ислама театра и музыки. Стороны, аргументируя свои позиции ссылками на Коран, *сунну* и авторитетных средневековых богословов (например, ал-Газали), так и не пришли к единому мнению.

Крайне отрицательную реакцию корреспондентов ал-И. вызвала организация танцев на площадях некоторых городов Туркистана, в которых участвовали и местные молодые люди, охотно танцевавшие с «девушками-иноверками».

Такую же оценку вызывали новые обычаи здороваться за руку с женщинами, говорить с незамужними девушками без посредника и т.п. В этих публикациях содержатся явные и скрытые обвинения и в адрес «реформаторов» (возможно, джадидистов), призывавших «приспособить ислам к велениям времени». Сюда же можно отнести анонимную статью (1916, № 6) о дне рождения Пророка (*маулуд-и шариф*). Официальные власти и местные националисты старались сменить религиозную ориентацию этого праздника, назвав его *милли байрам* («Национальный праздник»). Автор статьи в резких тонах возражал против этого решения, усмотрев в нем опасную попытку заменить религиозную самоидентификацию национальной и желание духовно изолировать местных мусульман от остального исламского мира, для которого *маулуд* всегда был символом духовной интеграции. Подобные публикации побудили исследователей советского периода назвать журнал ал-И. «крайне реакционным» изданием. Однако исследование его статей с исламоведческой точки зрения не проводилось.

Редактор ал-И. ʻАбд ар-Рахман пытался по-своему направлять дискуссии. Так, соглашаясь с многократно повторяемым в публикациях тезисом о необходимости укреплять регламентированные *шариʻат*ом нормы поведения (*ахлак*), он призывал обязательно свободно и в рамках приличия обсуждать все современные проблемы, полагая при этом, что следует изучать опыт *ʻулама'* других регионов исламского мира и считаться с меняющейся ситуацией. Таким образом, ал-И. отразил различную реакцию местных традиционалистов на происходящие в регионе перемены.

Последний номер журнала вышел в свет в феврале 1918 г.: постановлением ЦИК Туркестана журнал был закрыт как «политически вредное издание».

Лит-ра: ал-Ислах, 1915–1918; *А.К.Боровков*. Узбекский литературный язык в 1905–1917 гг. Таш., 1940, 28–32; *З.Раджабов*. Из истории общественно-политической мысли таджикского народа. Сталинабад, 1951, 409; *Н.Абдулазизова*. Печать и строительство социализма (на примере журнальной периодики Узбекистана). Таш., 1977, 38–39; *А.Жалолов, Х.Ўзганбоев*. Ўзбек маърифатпарварлик адабиетининг тараккиетида вактли матбуотнинг ўрни. Тошкент, 1993, 3–4; *Ш.Ризаев*. Жадид драмаси. Тошкент, 1997, 99.

К. В.

Исхак-баб — известный в районах гор Каратау (Южный Казахстан) «святой», считающийся основателем рода *х^{в}аджей* Аккорган (Ак-корган). Его святыня находится в селении Баб-ата в Созакском районе Южно-Казахстанской области Республики Казахстан. Согласно местной сакральной истории, И.-б. — потомок *имам*а Мухаммада б. ал-Ханафийи (ум. в 700 г.) в пятом (вар.: седьмом) колене, прибывший во главе 50-тысячного войска из Сирии (аш-Шам) в Туркистан для распространения ислама. В представлениях местного населения, это воин-герой огромного роста (7 *кари*, более 3,5 м), невероятной силы (один противостоял 3 тыс. воинов). Большинство «святых» (*аулийа'*) этого региона, от Ташкента и Сайрама до Кзыл-Ординской области Казахстана, считаются его сподвижниками (Баба Туклес, Абу Бакр ал-Каффал аш-Шаши, ʻАбд ал-ʻАзиз-*баб*, Йуваш-*баб*, Чинарлик-*шайх*, Хасан Басили, Баб-и ʻАраб) и потомками (*х^{в}аджа* Ахмад ал-Йасави, Арслан-*баб*, *маулана* Сафи ад-дин Урунг Куйлаки). Расположение *мазар*а И.-б. в центре хребта Каратау, сведения письменных родословных *х^{в}аджей* Аккорган об «оживлении» (*ихйа' килган*) им земель и горных речушек по обе стороны горы указывают на то, что это место когда-то было связано с культом природы. Считалось, что высокие урожаи на этих землях обеспечивались молитвами (*ду'а'*) в честь И.-б. Посещение его могилы приравнивалось к паломничеству к могилам пророков. Согласно преданиям, чудотворную силу И.-б. получал от общения с пророком *хадрат* ал-Хидром, для чего он держал *суфру*, доставшуюся ему от предков. И.-б. был первым в Туркистане держателем *суфры* (*суфрадар*), причем во всех списках генеалогий *х^{в}аджей* это слово пишется с буквой *сад*, а не *син*, что дает основание связать его происхождение с *ас-сахифа ас-сафра'* («Желтый свиток») кайсанитов-мубайййидитов. Многочисленные документы-родословные туркистанских *х^{в}адж*ей XVIII–XIX вв., составленные на основе более ранних письменных родословных, и устные предания содержат достаточно серьезный материал для отождествления образа И.-б. с Исхаком ат-Турком у Ибн ан-Надима (X в.). В них И.-б. — потомок *имам*а Мухаммада б. ал-Ханафийи, сын Абу Муслима, в 767-68 г. по маршруту Хорасан–Фергана–Шаш прибыл в страну тюрков (* аради ат-турк*, Туркистан). В дальнейшем мубайййидитские традиции посвящения в наставники (*суфрадарлик килмак*) сохранились у *суфи*ев братств йасавийа и бекташийа.

Лит-ра: *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист. Ал-Кахира, 1969, 497; История халифов анонимного автора XI в. Факсимиле рукописи. Предисловие и краткое изложение содержания *П.А.Грязневича*. М., 1967, л. 246а–б; Насаб-нама-йи аулад-и Занги-ата. Рук. № 31 Каршинского краеведческого музея (Республика Узбекистан); *Сафи ад-дин Урунг Куйлаки*. Насабнама. Туркестан, 1992; *А.К.Муминов*. О происхождении братства йасавийа // Ислам, 219–231.

Аш. М.

Исхидж-баб — «святой», культ которого связан с местностью Рибат Исхич в верховьях р. Чаткал в горах Тянь-Шаня (Янги-Базарский район Республики Кыргызстан). Согласно одним преданиям, здесь молился Богу или даже был похоронен пророк (*пайгамбар*) Идрис, которого местная мифология называет основателем г. Сайрам (один из важных религиозных центров региона) и его покровителем.

Со стороны Ферганской долины эта местность (Арчакент) известна как могила Исхич (ʻИшкиндж, Исхидж)-*баба*. Согласно родослов-

ным местных *х^ваджей*, это потомок *имама* Мухаммада б. ал-Ханафийи (ум. в 700 г.), прибывший во главе арабских войск в Центральную Азию с целью обратить в ислам местное население. В народных представлениях И.-б. — воин-герой, *суфий*-отшельник. Паломничество к его могиле высоко в горах до 30-х гг. XX в. занимало важное место в религиозной жизни населения окрестных районов.

Лит-ра: Насаб-нама-йи Исхидж-баб / Рук. из частного собрания Шавасила Зиядова (Таш.).

Аш. М.

'Ишкийа — суфийское братство, члены которого были активны в Мавараннахре в XV–XVII вв. В Индии оно было известно как шаттарийа, в Турции — бистамийа, в Иране и Центральной Азии — 'И. по имени *шайха* Абу Йазида ал-'Ишки (XIII в.). Происхождение и цепь духовной преемственности 'И. не совсем ясны. Мавараннахрская линия этого братства реконструируется следущим образом: Абу-л-Хасан ал-'Ишки > Худай-*кули* (ум. в 1419 г.) > его сын *шайх* Мухаммад (ум. в 1451-52 г.) > его сын *шайх-заде* Илйас (ум. в 1472 г.) > его сын *шайх-заде* Абу-л-Хасан II (ум. в 1488 г.) > его сын *шайх-заде* Мухаммад Садик (ум. в 1545 г.) > его сын Абу-л-Хусайн-*ахунд* (ум. в 1560 г.). Насколько известно, первый *шайх* этой линии, поселившийся в Мавараннахре, — Абу-л-Хасан ал-'Ишки, современник Баха' ад-дина Накшбанда (ум. в 1389 г.). В полемике с последователями Накшбанда наставники 'И. сформулировали основу и конечную цель Пути своего братства — всепоглощающая любовь к Богу (*'ишк*), отвращающая сердце Путника (*салик*) от всего происходящего вокруг, — следствием которых стал один из основных принципов братства: личный аскетизм *шайх*ов. Неизвестно, всегда ли *шайхи* 'И. придерживались этого, но уже *шайх-заде* Илйас отошел от некоторых первоначальных принципов братства: он основал обширное хозяйство, поддерживал тесные контакты с властями предержащими.

Большую часть *мурид*ов и *мухлис*ов *шайх-заде* Илйаса составляли представители тюркских кочевых и полукочевых племен предгорных верховьев Кашкадарьи и горной области Кух-и Нур (50–60 км к западу от Самарканда). Его обитель (*лангар*) в горах Нур — Астана-ата стала наиболее ранним центром 'И. в Мавараннахре. Однако позже *шайхи* 'И. были вынуждены ограничить свою деятельность долиной Кашкадарьи, где в конце XV в. они основали новые обители — Катта Лангар (Камашинский район) и Кичик Лангар (Чиракчинский район). Основная причина перемещения центра — конфликт *шайх-заде* Илйаса 'Ишки с политическим и духовным руководителем братства накшбандийа *х^ваджой* Ахраром (ум. в 1490 г.). Последний взял под защиту своего приверженца Мухаммада Киши, открыто порицавшего ритуальную практику 'И. — «громкий» *зикр* (*джахр*), сопровождаемый танцем (*ракс*), что вызвало озлобление тюрков Кашкадарьи — *мурид*ов и последователей 'И. Конфликт побудил *шайх-заде* Илйаса написать влиятельному придворному чиновнику Мухаммаду Тархану письмо, в котором он характеризовал хозяйственную деятельность *х^ваджи* Ахрара как не соответствующую законам *шари'ата*. Однако Мухаммад Тархан к тому времени уже охладел к *шайх-заде* Илйасу и имел тесные контакты с *х^ваджой* Ахраром, которому и было показано письмо. Через некоторое время (до 1472 г.) на *лангар*е 'И. в Кух-и Нуре началась холера, что заставило *шайх*ов 'И. перебраться в верховья Кашкадарьи. Возможно, другая причина «исхода» — давление *х^ваджи* Ахрара (добившегося тогда значительного влияния на Тимуридов), которого раздражало желание некоторых его учеников (в частности, известного Мухаммада Кази) установить духовный контакт с *шайх-заде* Илйасом 'Ишки.

С завоеванием Мавараннахра Шибанидами (1500–1603) кашкадарьинские *шайх*и 'И. вновь обрели утраченное политическое влияние. Опираясь на военизированные тюркские племена, они иногда вмешивались в междоусобные конфликты Шибанидов. Главным центром 'И. стал Катта Лангар, где были построены мечеть, *ханака* и родовая усыпальница (*макбара*, *гунбаз*).

На протяжении примерно XV–XVI вв. руководство в братстве переходило по наследству. Таким образом, 'И. стало одним из первых в Мавараннахре суфийских братств (после кубравийа/бахарзийа в Бухаре), в котором утвердилось наследственное наставничество.

*Шайх*и 'И. продолжали свою деятельность вплоть до начала XX в. в долине Кашкадарьи и Бухаре. Некоторые положения учения о мистическом Пути 'И. (наряду с доктринами йасавийа, кубравийа и накшбандийа) стали идеологической основой позднесредневековых братств региона (в частности, бухарского братства ишан-и имла').

Обители (ед.ч. *лангар*) 'И. прошли обычный для суфийских центров путь становления и развития: вокруг могилы основателя ветви братства и его потомков появлялось и постепенно разрасталось кладбище (*мазаристан*), где стремились быть похороненными *мурид*ы, почитатели, местная знать и даже представители правящих династий. На самом раннем *лангар*е 'И. — Астана-ата (северо-западная часть Самаркандского оазиса) сохранился мавзолей (7,5×8 м) из жженого кирпича (25×25 см), в интерьере расположены три надгробия, отмечающие могилы *шайх*а Худай-кули, его сына *шайх*а Мухаммада и внука — *шайх-заде* Илйаса. Помимо обычных сведений о погребенных (дата смерти, титулатура, краткая родословная) надписи содержат дополнительную информацию о *шайх*ах 'И. (в частности, о связях *шайх*а Худай-*кули* с иранскими (кирманскими) *шайх*ами 'И., один из которых, *х^ваджа* Махмуд, называл себя его *мурид*ом и даже установил ему надгробие; в надписи надгробия *шайх-заде* Илйаса упоминается о его *хаджже* в Священные города — Мекку и Медину). Погребальная эпи-

графика позволила установить, что на *мазар*ах ‘И. похоронена в основном тюркская военно-бюрократическая знать.

К западу от мавзолея в XVI в. была построена *ханака* (8,2×26 м) из квадратного жженого кирпича (28×28 см) в виде двухчастной открытой галереи. В настоящее время *ханака* отреставрирована и в ней проводятся пятничные и праздничные богослужения.

Другая обитель ‘И. — Катта Лангар (восточная часть долины Кашкадарьи). Самое большое и древнее из сохранившихся здесь зданий — мечеть (28,5×33 м) с плоским перекрытием, которая была возведена (согласно сохранившейся мозаичной хронограмме над входом) в 921/1515-16 г., из жженого кирпича, с верандой (*айван*) на южном фасаде. Примерно в то же время была возведена родовая усыпальница (8,2×8,45 м), перекрытая куполом, в которой похоронены три *шайх*а ‘И. — Абу-л-Хасан II, его сын *шайх-заде* Мухаммад Садик и сын последнего Абу-л-Хасан-*ахунд*. Со временем здесь образовался солидный комплекс: кладбище (*мазар*), мечеть с пристройками, в том числе помещения для приготовления пищи, новый зал мечети (конец XVII — начало XIX в.), были отремонтированы старые сооружения. До сих пор сюда стекаются паломники из Кашкадарьи и других областей. Здесь же до последнего времени проводили древние праздники (*саййил*, *гул-и сурх* и др.), сопровождаемые ритуалами, напоминающими «громкий» *зикр* (*джахр*).

Согласно одному из местных преданий, основатель братства ‘И. Баба ‘Ишки родился в округе Мекки в семье представителя местной знати. Став признанным авторитетом среди *‘улама’*, он поссорился с правителем (*амир*) Мекки из-за того, что оба претендовали на обладание «подлинным» Кораном ‘Усмана. В результате *амир* Мекки наслал на семью Баба ‘Ишки холеру. Последнему удалось спасти своего малолетнего сына, которого спрятали в переметную суму (вместе с упомянутым Кораном), закрепили ее на белом верблюде и отправили его в путь. Верблюд шел, пока не истощился его горб, и оказался в месте, где расположен Катта Лангар. Возможно, в этой легенде отражены какие-то реальные события. Что касается Корана из Катта Лангара, то наряду с другими старинными экземплярами он считается знаменитым «Кораном ‘Усмана».

На фризах *ханаки*, мечети и мавзолея сохранились мозаичные надписи, в основном коранического содержания (2:183, 256, 257 и др.). В мечети находится сундук, изготовленный (судя по надписи) по приказу Музаффар-*хана* (1860–1885) для хранения рубища (*хирка*) Пророка; согласно местным легендам, в этом же сундуке хранился упомянутый «Священный Коран ‘Усмана». Судя по погребальному эпиграфическому материалу, на Катта Лангаре кроме *шайх*ов ‘И. и их потомков похоронены представители тюркской военной аристократии; в большинстве случаев в эпитафиях упомянуты роды, к которым они принадлежали (Кийат, Мангит, Найман, Билкут и др.).

В настоящее время мечеть Катта Лангара — действующая.

Лит-ра: *Маулана Мухаммад б. Бурхан ад-дин* (*Мухаммад Кази*). Силсилат ал-‘арифин ва-тазкират ас-сиддикин. Рук. ИВ АН РУз, № 4452, 117б; *Кашифи*. Рашахат II, 541–543, 621, 629–630; *Ахмад Кашмири*. Шаджара-йи табакат-и анбийа ва-машайих ва-силсила-йи тарикат-и анха / Рук. ИВ АН РУз, № 1426, 280а–290б; *Хафиз-и Таныш Бухари*. Шараф-нама-йи шахи (Книга шахской славы). Т. 1. Пер., примеч. и коммент. М.А.Салахетдиновой. М., 1983, 162–163; *Насир ад-дин Ханафи ал-Бухари*. Тухфат аз-за’ирин. Ново-Бухара (Каган), 1910 (литография), 68; *М.Е.Массон*. Катта Лангар в области средневекового Кеша // Тр. ТГУ. Вып. VII. 1966, 66–105; *Р.Р.Абдурасулев*, *Л.И.Ремпель*. Неизвестные памятники архитектуры бассейна Кашкадарьи // Искусство зодчих Узбекистана. Вып. 1. Таш., 1966, 32–37; *Б.Бабаджанов*. Эпиграфические памятники мусульманских мазаров как источник по истории суфизма (на примере мазаров Астана-ата и Катта-лангар) // Из истории суфизма: источники и социальная практика. Таш., 1991, 89–97; *Е.А.Резван*. Коран ‘Усмана (Катта Лангар, Санкт-Петербург, Бухара, Ташкент). СПб. (в печ.).

Б. Б.

Казахстан — государство в Центральной Азии, до декабря 1991 г. входившее в состав СССР в качестве союзной республики (КазССР). Площадь К., занимающего лесостепные, степные и полупустынные пространства от Волги и Урала до Алтая, — 2,7 млн. кв. км (девятое место в мире). На севере граничит с Западной Сибирью, на юге — с Киргизией, Узбекистаном и Туркменистаном. Население — 16,7 млн. человек (1991 г.). Ислам исповедуют расселенные по всей территории страны казахи (39% населения), татары (повсеместно в городах), проживающие преимущественно в Западном К. башкиры, в Юго-Восточном — уйгуры и дунгане (последние иммигрировали в Семиречье из Китая в конце XIX в.), в Южном и Юго-Восточном — узбеки, киргизы и азербайджанцы, а также чеченцы, ингуши и балкарцы (численность представителей этих депортированных в К. в сталинскую эпоху народов в последние десятилетия сократилась вследствие их возвращения на историческую родину) и дисперсно живущие в городах иммигранты последнего времени — афганцы, таджики, турки, арабы.

В домонгольское время тюркоязычные кочевники-кыпчаки, жившие на территории нынешнего К. (Дашт-и Кипчак, «Кыпчакская степь»), практически не были затронуты исламом. Ранний этап исламизации коснулся только оседлого населения Южного К.: в IX в. в результате саманидских завоеваний были частично исламизированы карлуки, прежде исповедовавшие несторианство. В 893 г. на месте разрушенной церкви в Таразе была возведена мечеть. С этого времени карлукская знать, а вслед за ней и простонародье (оседлое и городское население) начали принимать ислам.

Укрепление позиций ислама в Южном и Юго-Восточном К. произошло при Караханидах

(X — начало XIII в.). После 960 г. разгорелась длительная «борьба за веру» Караханидов против их соседей-язычников на севере и востоке. В это время в Южном К. (Сайрам, Туркистан) появились первые мечети, *мадраса* и *ханака*. Согласно историку XIII в. Ибн ал-Асиру, в 1043 г. ислам приняло кочевое население, имевшее зимовки в Семиречье, а летовки — по соседству с волжскими булгарами. Однако еще в начале XIII в. хорезм-*шах* Мухаммад (1200–1220) воевал с кыпчаками-язычниками на Сырдарье и в Тургайских степях (Центральный К.).

Как в домонгольскую, так и в последующие эпохи тюрки-кочевники легче принимали исламское вероучение не в его «официальной» интерпретации, а в суфийской форме, сочетавшей в себе нормы ислама с языческими верованиями тюрков. Особая роль в распространении ислама среди кочевников Кыпчакской степи принадлежала уроженцу Сайрама (Исфиджаба), основателю и руководителю братства йасавийа *х^ваджа* Ахмаду ал-Йасави (1103–1166-67), которого тюрки-мусульмане К. и Средней Азии считают вторым «святым» после пророка Мухаммада. Именно это братство сыграло большую роль во внедрении ислама в сознание и религиозную практику тюркских племен.

Новая волна распространения ислама среди кочевников Дашт-и Кипчака относится ко времени монгольского господства и связана с принятием ислама династией Джучидов — правителей Золотой Орды. Последняя подвергалась воздействию мусульманского мира как со стороны булгарских городов Поволжья, так и со стороны Хорезма и Бухары, а также мамлюкского Египта. Первым, вероятно в 1251 г., ислам принял царевич Берке (*хан* Золотой Орды в 1257–1266 гг.). По преданию, Берке заявил о своей приверженности исламу перед лицом не суннитского богослова, а суфийского наставника — *шайх*а братства кубравийа Сайф ад-дина Бахарзи (ум. в 1260 г.; впоследствии по приказу Тимура были сооружены мавзолей и обитель этого *шайха*). После восшествия на престол Берке посетил Бухару, чтобы оказать почет выдающимся *'улама'* этого города. Несколько бухарских *'улама'* находились постоянно в ставке Берке. Вероятно, ислам приняли также жены *хан*а и часть военачальников, однако массовой исламизации населения Золотой Орды не произошло, и при Берке продолжали строго соблюдать языческие обычаи (например, запрет на пользование речной водой для мытья). Исламизация Золотой Орды носила дискретный характер: последовавшие за Берке правители оставались язычниками, и лишь в правление *хан*а Узбека (1312–1341) ислам был объявлен официальной религией государства. По восшествии на престол Узбек умертвил многих шаманов и буддийских лам и провозгласил исповедание ислама. В 1320-21 г. он получил мусульманское имя *султан* Мухаммад Узбек-*хан*. После него все золотоордынские правители были мусульманами, но проявляли при этом полную веротерпимость в отношении своих подданных, отчего исламизация рядового населения происходила медленно. Значительная часть его, в том числе кыпчаки, оставались христианами или язычниками. Буддизм, христианство и шаманизм продолжали сосуществовать с исламом (в частности, в Семиречье обнаружены надгробные камни тюрок-несторианцев XIII–XIV вв.). Лишь в начале XV в. *амир* Едиге (фактически правил при подставных *хан*ах Чингизидах в 1395–1419 гг.) предпринял попытку насильственного внедрения ислама среди кочевого населения Золотой Орды. Со второй половины XIV в. началась исламизация Могулистана. Постепенно ислам стал господствующим не только в среде кочевой элиты и городского населения, но и среди рядовых кочевников. Под влиянием ислама произошла постепенная трансформация погребальных обрядов. Наряду с курганными насыпями стали появляться надмогильные сооружения из камней (*сагана*), возникли и мусульманские некрополи с монументальными постройками. К XVIII в. традиционные захоронения были вытеснены захоронениями исламского типа.

Дальнейшее распространение ислама в К. в значительной степени связано с братством накшбандийа. Миссионерской деятельностью среди казахов прославился *х^ваджа* Исхак-*вали* (ум. в 1599 г.), основатель черногорской линии (*каратаглык*) *х^ваджей*. По преданию, он обратил в ислам восемнадцать тысяч «неверных». *Дарвиш*и накшбандийа разъезжали по кочевьям казахов в основном Малого *жуза*. В Юго-Восточном К. было много последователей восточнотуркистанского *суфия х^ваджи* Хидайат Аллаха (Аппак-*ходжа*, или Хазрат-и Ишан), главы белогорской ветви (*актаглык*) накшбандийа — 'ишкийа.

В XV–XVII вв. казахи (этническое ядро которых составили кыпчаки) официально считались мусульманами-суннитами ханафитского *мазхаба*, хотя в общественной и семейной жизни доминировал *адат* и сохранялись реликты ранних форм религии — магии, культа природы и плодородия, почитания огня и очага, культа предков, демонологических представлений, шаманства. Реальную религиозную жизнь казахского общества в этот период характеризовали синкретические религиозные формы, сложившиеся в результате переплетения доисламских и исламских традиций (так, например, представление о древнем божестве Тенгри постепенно приобрело форму единобожия, и Тенгри стали отождествлять с Аллахом, употребляя двойные понятия Тенгри-Аллах, Тин-аруах, Марту-шаутан; мусульманская картина мира дополнялась тюрко-монгольскими генеалогиями). По свидетельству бухарского историка начала XVI в. Рузбихана, казахи в обыденной жизни оставались язычниками, для которых высший авторитет не *мулла*, а шаман — *баксы*.

Новый этап исламизации К. относится уже к эпохе присоединения последнего к Российской империи — XVIII–XIX вв. Первоначально русские считали казахов «правоверными» мусульманами, подобно татарам и башкирам, с которыми они познакомились ранее. Но вскоре выяснилось, что казахи не соблюдают основных требований

ислама (включая пятикратную молитву, пост и *хаджж*) и в большинстве своем являются мусульманами лишь номинально. Даже в среде знати пережитки доисламских верований сохранили свою силу (о чем свидетельствует, например, захоронение в 1748 г. Абу-л-Хайр-*хана* в парадной одежде и с оружием при соблюдении основного ритуала мусульманского погребального обряда). Первое время после присоединения К. русское правительство пыталось распространять среди коренного населения степи христианство, но безуспешно. Начиная со второй половины XVIII в. оно стало активно поддерживать ислам, стремясь ослабить политическое влияние Бухары и Хивы на казахов, и окончательное принятие ислама казахами произошло при содействии русских. Специальным указом царское правительство предписало строить мечети. В 1755 г. был основан Сеитовский посад близ Оренбурга, который наряду с исламской колонией в Стерлибаше (Уфимская область) стал центром мусульманских наук на самой границе К. Во время русско-турецкой войны 1787–1791 гг. проповедь ислама, которую вела Бухара в К., сопровождалась антирусской пропагандой в пользу Османской империи. Бухара и Хива поддерживали антирусские настроения казахской знати, ее сопротивление российской экспансии (например, восстание Срыма Датова). Именно в этих условиях Россия сделала ставку на татарских *мулл*. Из Оренбурга в К. были направлены татарские (и башкирские) проповедники и *муллы* для насаждения ислама, открытия начальных духовных школ (*мактаб*). Миссионерской деятельностью руководил *муфтий* Мухамеджан (Мухаммад-*джан*) Хусаинов. В 80-х гг. XVIII в. в К. официально действовал некий *х^{в}аджа* Абу-л-Джалил, носивший почетный титул «*Пир* всего киргиз-кайсацкого *журта*» (т.е. своеобразный степной *шайх ал-ислам*). Практика насаждения ислама через российские государственные институты была прекращена лишь к середине XIX в., когда ее сменила доктрина «игнорирования ислама» и идея создания русско-туземных школ.

При советской власти исламское духовенство К. подверглось гонениям и репрессиям, большинство мечетей было закрыто и разрушено. С созданием в 1943 г. Средне-Азиатского Духовного управления мусульман (САДУМ, штаб-квартира в Ташкенте, = Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана) мусульманские общины К. попали под его юрисдикцию. Аппарат САДУМ комплектовался почти исключительно узбекским духовенством, вся переписка велась также на узбекском языке (это отражало факт значительно большей религиозности узбеков в сравнении со многими другими народами Центральной Азии и их численное доминирование в регионе). В К., как и в других республиках Центральной Азии, был создан *казийат*, который должен был служить посредствующей инстанцией между САДУМ, республиканской властью и местными общинами. *Казийат* не пользовался заметным влиянием. Вопросы кадровой политики, формирование списков паломников, выезжающих в *хаджж*, религиозное обучение и издательская деятельность находились в исключительном ведении Ташкента. *Казийат* не имел собственного расчетного счета в банке и должен был ежегодно передавать 250–300 тыс. рублей (из пожертвованных верующими наличных денег) в общую казну САДУМ. Ответный вклад САДУМ в развитие мусульманских структур в К. был неадекватным. Отсутствие материальной помощи исламским структурам, недостаточное представительство казахстанцев среди учащихся религиозных учебных заведений, ведение переписки на узбекском языке — основные претензии казахстанского *казийата* к САДУМ. В начале 1989 г. *кази* мусульман К. Ратбек Нисанбаев поднял вопрос о реформировании структуры управления мусульманскими общинами К. Идея отделения от проузбекского САДУМ была одобрена казахстанскими властями, но не нашла поддержки у многих исламских лидеров республики, среди которых большинство составляли представители неказахских этнических групп (узбеки, чеченцы). По уставу САДУМ вопрос о реорганизации должен был решаться съездом мусульман Средней Азии и Казахстана, на котором предложение об отделении казахстанского *казийата* не получило бы поддержки большинства. Положительное решение Москвы о создании ДУМКаз было принято в начале января 1990 г. Тогда же был созван первый *курултай* (съезд) мусульман К., участники которого (250 делегатов) приняли устав ДУМКаз и избрали (пожизненно) *муфтия* (Р.Нисанбаев, он же Ратбек Хожа Нысанбай-улы), пять *кази* отдельных регионов и девять членов Президиума. САДУМ не признало результатов съезда. На протяжении нескольких лет *муфтий* в Ташкенте продолжал считать себя главой всех мусульман Центральной Азии, а слово «К.» сохранялось на печати и в документах САДУМ. При этом по решению САДУМ с 1990 г. прием казахстанцев в узбекские *мадраса* был прекращен.

После организации ДУМКаз в К., согласно специально разработанной программе возрождения ислама, началось возвращение верующим мечетей, их восстановление и строительство новых, открытие исламских духовных школ. В 1999 г. в Алма-Ате открыта построенная отчасти на пожертвования верующих, отчасти с помощью государства новая Центральная (Пятничная; *джума*) мечеть вместимостью свыше 3 тыс. человек. Лишь небольшую часть новых мечетей сразу удалось обеспечить образованными *имамами*, были предприняты усилия по созданию независимой от Узбекистана системы подготовки кадров духовенства. В Южном К. открыты три *мадраса*, а в Алма-Ате — Высший исламский институт (ВИИ). Из-за нехватки средств две *мадраса* из трех просуществовали менее года, а студенты ВИИ вынуждены были жить в крайне тяжелых бытовых условиях и заниматься самообразованием. К началу 1992 г. более половины из 30 человек первого набора ВИИ фактически оставили учебу. Неудача постигла ДУМКаз и при самостоятельной организации *хаджжа* в Мекку.

В 1991 г. только 25 казахстанцев (в основном кавказского происхождения) смогли совершить *хаджж*. Зарубежные исламские организации первое время игнорировали ДУМКаз. В 1990 г. король Саудовской Аравии направил в адрес советских мусульман один миллион экземпляров Корана, но единственным в Центральной Азии получателем дара оказалось САДУМ. Зарубежное признание ДУМКаз получило только после распада СССР, тем более что в 1993–1994 гг. уже все Центральноазиатские *казийат*ы приняли решение об отделении от САДУМ.

Зимой 1991/92 г. разгорелся острый конфликт, связанный с борьбой за власть внутри казахстанского *муфтийата*. Группа *имам*ов неказахского происхождения обвинила *муфтия* Р.Нисанбаева в коррупции и лоббировании интересов этнических казахов при распределении постов среди высшего духовенства. В декабре 1991 г. была предпринята быстро пресеченная милицией попытка смещения *муфтия*, когда сторонники так называемого Временного комитета (куда вошло 12 религиозных деятелей во главе с И.Машанло) заняли Алма-Атинскую мечеть и объявили о созыве в ближайшие дни *курултая* мусульман республики для решения кадровых вопросов. Участие в инциденте партии Алаш — националистической группировки радикального толка — повлияло на позицию властей, оказавших поддержку Р.Нисанбаеву. По официальной версии, милиция вмешалась не в конфликт двух групп духовенства, а лишь пресекла хулиганские действия членов одной из оппозиционных партий.

С января 1992 г. *муфтийат* начал издавать ежемесячную газету Иман («Вера») на казахском, уйгурском и чеченском языках (в настоящее время выпуск газеты прекращен). 19 мая 1992 г., когда основные оппоненты *муфтия* Р.Нисанбаева (И.Машанло, З.Тилов, Х.Аслабеков) уже отказались от борьбы, состоялся второй съезд мусульман К., единогласно подтвердивший полномочия *муфтия*. Единственной уступкой критикам были поправки к уставу ДУМКаз, отменявшие избрание *муфтия* пожизненно. Большая часть оппонентов Р.Нисанбаева вскоре покинула пределы К. В последующие годы под разными предлогами были отправлены в отставку еще несколько *имам*ов-неказахов (И.Маров, Ш.Мухаметжанов), что вызвало волнения среди верующих. К 1993 г. из 16 членов Президиума ДУМКаз лишь двое не были казахами, тогда как в первом его составе основные позиции занимали *имамы* неказахского происхождения.

Добившись победы над своими основными противниками, Р.Нисанбаев в январе 1994 г. провел решение о назначении из числа областных *имам*ов шести региональных представителей *муфтийата*, которые должны были наладить учет и регистрацию мечетей, а также аттестацию *имам*ов на всей территории К. Фактически было восстановлено решение первого съезда мусульман республики о назначении *кази* отдельных регионов. При этом казахстанское законодательство не устанавливает особых прав *муфтийата* как религиозного центра в отношении местных мусульманских общин, прошедших самостоятельную регистрацию в государственных органах или незарегистрированных.

Конституция и законодательство К. начиная с января 1992 г. запрещают «создание партий на религиозной основе» (Конституция РК, 1998 г., ст. 5, п. 4). Все политические партии и движения, ныне существующие в республике, носят исключительно светский характер. Хотя упоминание религии содержится в программных документах примерно половины партий и движений, почти во всех программах повторяется общее требование соблюдения принципа свободы совести и равноправия религий (Народный конгресс К., Партия народного единства К., КПК). Большим разнообразием отличались программные документы казахских националистических партий и движений. Так, Республиканская партия выступала за равенство всех религий, распространение религии в быту и семье, самостоятельность религиозных учреждений и их невмешательство в дела государства, науки и просвещения, восстановление культовых учреждений за государственный счет. Религиозный раздел программы партии Желтоксан («Декабрь»), принятой в 1990 г., содержал требование не на словах, а на деле отделить религию от государства и обеспечить право казахов и других мусульман осуществлять в мечети регистрацию брака, похороны и другие религиозные обряды. В начале 90-х гг. некоторые молодые *имамы* в отдельных регионах участвовали в мероприятиях, проводимых гражданским движением Азат («Свободный»). В целом контакты между исламским духовенством и общественно-политическими организациями в К. носили эпизодический характер, а после общего спада активности националистических движений 1992 г. вообще прекратились. Этноориентированные движения и партии избегают использовать ислам в качестве идеологической и политической платформы. Центральное руководство казахстанских политических движений предпочитает не контактировать с *муфтийат*ом. В конце 80-х — начале 90-х гг. в К. функционировало несколько общественно-политических организаций, которые использовали в названии или документах исламскую атрибутику, но были выразителями скорее националистической идеологии. На съезде общесоюзной Исламской партии возрождения (ИПВ) в 1990 г. представителей К. не было. Р.Нисанбаев, как и президент Н.Назарбаев, выступил против создания казахстанской ИПВ. Радикальная группировка Алаш, просуществовавшая до 1994 г., не являлась исламской политической организацией, хотя некоторые элементы исламской идеологии были вкраплены в националистическую в целом идеологию ее лидеров. В 1990–1992 гг. действовала Лига женщин-мусульманок К. (ЛЖМК, до 11 тыс. членов). Хотя в названии организации декларировался ее исламский характер, фактически она была светской. ЛЖМК рассматривала ислам как составляющую национальной традиции и выступала за обучение детей «азам рели-

гии». Исламскими элементами в деятельности ЛЖМК были направление в 1992 г. 54 девушек для обучения в одну из турецких *мадраса*, предложение об открытии женской *мадраса* в К., обсуждение предложения об официальном восстановлении института многоженства. После 1992 г. в республике не было ни одного случая создания общественно-политических организаций, которые хотя бы формально можно было бы считать исламскими.

15 января 1992 г. был принят Закон РК «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях», декларировавший право на свободу вероисповедания (ст. 3), равенство прав граждан независимо от отношения к религии (ст. 3), отделение религии от государства (ст. 4), светский характер государственного образования (ст. 5), равенство всех конфессий и религиозных объединений перед законом (ст. 4), запрет на образование партий на религиозной основе и государственное финансирование религиозных объединений (ст. 4), при сохранении за государством права передавать им в собственность или в безвозмездное пользование культовые здания и иное имущество (ст. 17). Верующие получили право на самостоятельное установление и поддержание международных связей (ст. 15). Несмотря на декларированное равенство всех конфессий, этнократически настроенные власти в 1992–1993 гг. оказывали явное предпочтение исламу как традиционной для казахов религии. В нарушение законодательства власти не только активно вмешивались в дела религиозных общин, но и оказывали прямую помощь строительству мечетей.

По данным Духовного управления, очевидно завышенным, в 1999 г. в республике насчитывалось около 11 млн. мусульман, представляющих 24 национальности (в общей сложности — 65% населения страны). Динамика численности зарегистрированных мечетей такова:

Год	1965	1980	1989	1993
Число мечетей	25	32	59	269

Год	1996	1997	1998	1999
Число мечетей	679	826	898	свыше 1000

По данным на 1 января 1999 г., в К. действует более 5 тыс. мечетей, из них около тысячи (15–20%) официально зарегистрированы. Поскольку *муфтийат* достаточно жестко требует от подконтрольных ему общин пройти регистрацию в государственных органах, приведенные цифры можно интерпретировать таким образом, что в настоящее время большинство мусульманских общин К. не контролируется. Это отличает современную ситуацию от ситуации 1989–1992 гг., когда почти все мечети были зарегистрированы и входили в систему ДУМКаз. В настоящее время *муфтийат* стремится осуществлять контроль прежде всего над крупными мечетями, не слишком форсируя попытки поставить под контроль небольшие общины. При многих мечетях существуют постоянно действующие курсы для желающих получить начальное духовное образование, овладеть арабским языком. На курсы принимают детей обоего пола в возрасте 10–12 лет, а также взрослых. Среднее мусульманское образование дается в *мадраса*, открытых в Алма-Ате, Таразе, Шымкенте, селениях Мерке и Луговое. Юноши после окончания *мадраса* становятся *имам*ами, девушки, как правило, учительницами начальных исламских школ и курсов. Высшее образование (четырехлетнее обучение, из них два старших курса — практика в мечетях) дает Высший исламский институт в Алма-Ате. По данным на 1 января 1997 г., на первом и втором курсах обучалось 47 человек, что крайне недостаточно для 5000 мечетей. Духовное управление выпускает духовную литературу и календари, однако большая часть религиозных изданий на арабском и казахском языках ввозится из Турции и Пакистана, на русском — из России. В Саудовской Аравии был издан Коран на казахском языке в переводе Халифа Алтая, в Алма-Ате — на казахском языке в переводе самого *муфтия* Р.Нисанбаева. С 1997 г. издаются ежемесячный журнал Ислам элеми («Мир ислама») и газета Нур Шапагат («Светлое сострадание»), каждое из изданий тиражом свыше 5 тыс. экземпляров. Возросло число паломников в Мекку (около 600 человек в 1997 г., 400 человек в 1998 г.). Казахстанские граждане совершали *хаджж* за свой счет. По этой причине паломников из К. всегда меньше, чем из Узбекистана и Киргизии. Лишь чеченские мусульмане из К. совершали *хаджж* (около 200 человек в 1997 г.) за счет зарубежных исламских центров. Интенсивно работают миссионеры из Саудовской Аравии, ОАЭ, Иордании, Турции, Пакистана и других исламских государств. Часто миссионерские организации функционируют под видом различных культурных обществ и коммерческих фирм.

В К. господствует суннизм ханафитского *мазхаба*, отличающийся терпимостью к инакомыслящим, более широким использованием обычного права. Этого *мазхаба* придерживаются казахи, уйгуры, узбеки и представители других национальностей. Суннизм шафи‘итского *мазхаба* распространен среди проживающих в республике чеченцев. Организационно он не оформлен, хотя имеется несколько шафи‘итских мечетей (с 1998 г. — и в Алма-Ате). Главные религиозные авторитеты этой школы в К. — бывший *муфтий* Чеченской Республики Ичкерия, бывший *наиб-муфтий* ДУМКаз Мухаммад-Хусайн-*хаджжи* Алсабеков, Ахмед-*хаджжи* Пошев, Пейзулла-*хаджжи* Магомедов.

Ханбалитский *мазхаб*, отличающийся отрицанием свободы мнений в религии, фанатической строгостью в соблюдении обрядовых и правовых норм *шари‘ата*, стал проникать в К. лишь в последнее время в связи с усилением связей верующих с мусульманским миром.

В 1994 г. под влиянием пакистанских проповедников в Алма-Ате возникла община Ахмадийа — Национальный Ахмадийский Мусуль-

манский Жамагат Республики Казахстан. Она насчитывает не более 100 человек, однако большинство из них имеют высшее образование. Ши‘изм в К. представлен азербайджанцами, организационно не оформлен. Для совершения обрядов приглашаются суннитские духовные лица. В последнее время, главным образом через иранских студентов и посольство ИРИ, стала распространяться ши‘итская литература. В Южно-Казахстанской и ряде других областей сохраняет влияние суфизм, связанный с поклонением *хᵃдже* Ахмаду ал-Йасави. В Караганде с 1996 г. действует мечеть, настоятели которой получили посвящение в ученики накшбандийского *пир*а из Бухары. Отмечается влияние суфийского братства накшбандийа на часть мусульман Южно-Казахстанской, Жамбыльской и Атырауской областей.

Благотворительная деятельность осуществляется в соответствии с исламскими установлениями: во время религиозных праздников совершается жертвенный забой скота с последующей раздачей нуждающимся; нередко мясо забитых животных, другие продукты питания, деньги направляются в качестве пожертвований в детские дома, интернаты и т.п. Помощь одеждой, обувью и другими вещами оказывают миссионеры из мусульманских стран.

Среди казахов распространено почитание могил «святых» (*аулие*). В окрестностях г. Сузак находится погребение, принадлежащее якобы Мухаммаду б. ал-Ханафийи. Особое место занимает «святой» Баба-*ата* (Исхак-*баба*), согласно преданию — потомок Мухаммада б. ал-Ханафийи в седьмом (вар.: пятом) колене. С именем Кара-*хана*, основателя династии Караханидов, связан образ «святого» Аулие-*ата*, похороненного в городе, названном его именем (впоследствии Джамбул, ныне Тараз). В окрестностях Отрара находится могила Арыстан-*баба*, первого учителя Ахмада ал-Йасави. Среди местных «святых» значительную группу составляют воины, по преданию погибшие за веру: Жаланаяк азер аулие, Жылтырак-*баба* аулие, Укаш-*ата*.

Нередко в процессе исламизации новые имена обретали доисламские божества. Так, покровитель овец Шопан-*ата* оказался одним из учеников *хᵃджи* Ахмада ал-Йасави; он якобы отыскал посох своего учителя. На месте этой легендарной находки на Мангышлаке возник некрополь, известный как Шопан-ата. Покровитель крупного рогатого скота Занги-*баба* считается *мурид*ом ученика *хᵃджи* Ахмада ал-Йасави — Хаким-*ата*. Имя покровителя верблюдоводства Ойсыл-кара преподносится как искаженное Увайс ал-Карани. Дочь Мухаммада Фатима почитается казахами как покровительница женщин и детей. Кроме того, в культе «святых» сохранились отголоски традиции почитания основателей родов и племен. В разных местностях Южно-Казахстанской области находятся *мазар*ы «святых» Домалак-*ана* и Бадабек-*ата* — легендарных родоначальников трех казахских племен: албанов, суанов и дулатов. Объектами поклонения у казахов остаются также многочисленные источники, горные вершины и деревья. «Святое» дерево, в том числе дерево, выросшее на могиле «святого», обвешивают разноцветными лоскутками.

Мавзолей *хᵃджи* Ахмада ал-Йасави в г. Туркестане занимает особое место среди мусульманских святынь К. Это место массового паломничества. Величественный двухкупольный мемориал, строительство которого было закончено в 1398 г., воздвигнут над усыпальницей *хᵃджи* Ахмада ал-Йасави по приказу Тимура. Благодаря этому комплексу г. Туркестан снискал себе славу «Малой Мекки». Мавзолей Арслан-*баба* (Арыстан-*баба*) находится неподалеку от развалин Отрара (Жамбыльская обл.). Мавзолей — позднейшего происхождения, а мечеть, построенная на этом месте по приказу Тимура, была разрушена землетрясением. Особо почитаются также некрополи Бекет-ата, Шопан-ата (Атырауская обл.), Шора-молда (Южно-Казахстанская обл.), Айша-биби (Таразская обл.) и Раимбек-ата. Рядом с ними заново построены специальные жилые помещения для паломников.

Лит-ра: *А.И.Левшин*. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей. Алматы, 1996, 313–320; *В.Н.Басилов*. Исламизированное шаманство народов Средней Азии и Казахстана (Историко-этнографическое исследование). Автореф. докт. дис. АН СССР. Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. М., 1991; *Р.М.Мустафина*. Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX — XX в.). Алма-Ата, 1992; *она же*. Религиозные верования. Ислам в XIV–XV вв. // История Казахстана с древнейших времен до наших дней. Т. 2. Алматы, 1997, 239–245; *она же*. Религиозные верования. Распространение ислама // Там же, 581–585; *К.А.Султангалиева*. К истории распространения ислама в Казахстане // Ислам: традиции и новации. Материалы IV Всесоюзного координационного совещания по проблемам современного исламоведения. Л., 1989. М., 1991, 81–83; *она же*. Ислам в Казахстане // Восток/Oriens. М., 1994, № 3, 72–80; *она же*. История изучения ислама и процессов исламизации в Казахстане // История исследования культуры Казахстана. Алма-Ата, 1997, 180–192; *она же*. Ислам в Казахстане: история, этничность, общество. Алматы, 1998; *А.Франк*. Татарские муллы среди казахов и киргизов в XVIII–XIX веках // Культура, искусство татарского народа: истоки, традиции, взаимосвязи. Казань, 1993, 124–131; *В.Иванов*, *Я Трофимов*. Религии Казахстана. Справочник. Алматы, 1999; *DeWeese*. Islamization.

З. Дж.

Казылино (Арский район, Республика Татарстан) — селение, известное своей мечетью. Построена по проекту, утвержденному Казанским губернским правлением в мае 1899 г. (на проекте подписи губернского инженера Хрщоновича и губернского архитектора Малиновского. Авторство не установлено). Мечеть расположена в центре селения, на участке с небольшим уклоном с севера на юг. Тип двухзальной мечети с торцовым расположением *минарет*а над входом.

Прямоугольное в плане одноэтажное кирпичное здание с габаритами 10×24 м имеет высо-

кий цоколь и покрыто пологой четырехскатной крышей. Вход с северной стороны ведет в вестибюль, где расположена лестница на чердак и *минарет.* Вестибюль и два молельных зала связаны анфиладно. На южной стене основного зала — михрабная ниша прямоугольной формы со срезанными углами. Высокие арочные окна мечети с рельефным обрамлением завершены ступенчатыми сандриками на двух фигурных консолях.

Столпообразный трехъярусный восьмигранный *минарет* возвышается над входной частью вестибюля и завершается шатром на пологом восьмигранном своде. Шатер увенчан латунным полумесяцем с большим шаром. Нижний ярус освещен с севера круглым проемом и по граням украшен квадратными нишами. Средний ярус с гладкими стенами освещен круглыми проемами на западной и восточной гранях и завершен сталактитовым карнизом. Последний ярус *минарет*а прорезан высокими арочными проемами, объединенными по низу ступенчатым карнизом, и завершен аркатурным пояском. Пышный сталактитовый карниз из профилированного кирпича украшает фасады здания мечети. Простенки и углы выделены рустованными пилястрами. Интерьеры мечети украшены лепниной, а окна залов — цветными витражами.

Памятник татарской культовой архитектуры в стиле эклектики национально-романтического направления с преобладанием восточно-мусульманских мотивов в оформлении фасадов и интерьеров.

Лит-ра: НА РТ, ф. 2, оп. 14, № 168.

Х. Н.

ал-Касани, ʻАла' ад-дин Абу Бакр б. Масʻуд б. Ахмад (1110–1191) — один из крупнейших мавараннахрских *факих*ов-ханафитов эпохи Караханидов (992–1211), получивший почетное прозвище *малик ал-ʻулама'*. Родился в г. Касан (северная часть Ферганской долины), учился в местной *мадраса,* затем переехал в Самарканд, где стал учеником ведущего самаркандского *факих*а матуридитской школы ʻАла' ад-дина ас-Самарканди (ум. ок. 1144 г.). Вскоре он приступил к написанию комментария к известному сочинению своего учителя Тухфат ал-фукаха' («Подарок факихов»), назвав его Бада'иʻ ас-сана'иʻ фи тартиб аш-шара'иʻ («Замечательное искусство в упорядочении *шариʻат*а»). В странах Ближнего Востока этот труд (сохранившийся поныне) был признан одним из лучших сочинений по *фикх*у. По преданию, ʻАла' ад-дин ас-Самарканди, которому был преподнесено это сочинение, высоко оценил труд своего ученика и счел последнего достойным руки своей дочери Фатимы — известной уже в то время как первая в Мавараннахре девушка-*факих.* В источниках упоминаются еще два (не дошедшие до нас) сочинения ал-К. — обширный комментарий к Корану и семитомный труд по основам догматики — ас-Султан ал-мубин фи усул ад-дин.

Почти сразу после женитьбы ал-К. уехал в Конью (Анатолия), где стал придворным *факих*ом провинциального правителя Сельджукидов — *амир*а Масʻуда (ум. в 1176 г.), а спустя год обосновался при дворе сельджукского *султан*а. Однако после долгих и бесплодных споров с местными *ʻулама'* отношения ал-К. с правителем испортились, и он (по совету *вазир*а) был отправлен (примерно в 1148 г.) во главе посольства в Халаб (Алеппо) к местному правителю Нур ад-дину Махмуду б. Занги (1146–1174). Последнему пришлись по душе обширные знания ал-К. в области *фикх*а, и ему было предложено стать главой (*х^{в}аджа*) *мадраса* ал-Халавийа (ал-Халлавийа?) вместо Ради ад-дина ас-Сарахси (ум. в 1149-50 г.). Авторы того времени единодушно утверждали, что ал-К. удалось весьма эффективно организовать учебный процесс и фактически привить целому поколению сирийских *ʻулама'* и *факих*ов методы матуридитской школы. Среди его учеников Ахмад б. Махмуд (ум. в 1196 г.), автор известного сочинения ал-Мукаддима ал-Газнавийа.

Ал-К. прославился и как организатор бурных диспутов с идейно-политическими оппонентами официальных властей — муʻтазилитами и шафиʻитами, что также способствовало повышению его авторитета у правящей элиты.

Деятельность ал-К., очевидно, подготовила почву для распространения мавараннахрской ханафитской школы *фикх*а в западных районах Халифата, куда, спасаясь от монголов, позже бежали многие *ʻулама'*-ханафиты.

Умер ал-К. в Халабе, там же похоронен рядом с супругой на кладбище Макам Ибрахим ал-Халил. Вскоре его могила стала местом паломничества.

Лит-ра: *ал-Касани, ʻАла' ад-дин Абу Бакр б. Масʻуд б. Ахмад.* Бада'иʻ ас-сана'иʻ фи тартиб аш-шара'иʻ. Т. 1. Ал-Кахира, 1327-28, 1–5; *Ибн Аби-л-Вафа'.* Ал-Джавахир, II, 244, 278–279; *ал-Лакнави.* Ал-Фава'ид, 53, 158; *Ибн Кутлубуга.* Тадж ат-тараджим, 62; *G. Le Strange.* The Lands of the Eastern Caliphate. Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Muslim Conquest to the Time of Timur. Cambridge, 1930, 480.

М. Кам.

Ков-ата (туркм., «Пещера-отец») — связанное с культом природы «святое» место в 90 км к западу от Ашхабада, на территории Бахарденского *этрап*а (района). Это уникальная пещера, в глубине которой расположено озеро с термальной минеральной водой, имеющей постоянную температуру 35–37°. Длина озера 72 м, ширина — до 30 м, глубина — от 5 до 12 м. Его воду, в составе которой, как выяснилось, 27 химических элементов, окружающее население издавна использовало как целебную при многих заболеваниях (прежде всего кожи и желудочно-кишечного тракта). Паломники пили эту воду и купались в озере. Первый шаг при спуске в провал пещеры сопровождался обязательной мусульманской формулой Бисми-Ллахи («Во имя Аллаха...»). Расстояние от входа

в пещеру до упомянутого природного водного резервуара, официально именуемого Бахарденским подземным озером, составляет более 150 м (общая длина пещеры 230 м, ширина — до 57 м, высота — до 20 м). Вход-провал расположен у подножия невысокой каменистой гряды — одного из бесчисленных образований Копетдагской горной системы.

В 20 м выше входа растет единственное старое низкорослое дерево инжир, на ветки которого паломницы привязывали вотивные тряпочки — символ обращения-просьбы к «святому» К.-а. Раньше у входа в пещеру паломники совершали жертвоприношения и устраивали коллективные ритуальные трапезы — *садака*, или *худайелы*.

Спуск к озеру, уровень которого лежит на 60 м ниже входного отверстия пещеры, был непрост, однако всегда находились желающие побывать в К.-а. Вооружившись факелами, они пробирались в таинственном полумраке мимо завалов камней по вырубленным в земле ступенькам. Психологическое воздействие на человека, особенно попавшего в пещеру впервые, оказывали и тучи летучих мышей под потолком (по некоторым подсчетам, до 40 тыс. особей).

Время образования пещеры и озера неизвестно. Первые научные сообщения о К.-а. появились в 1886 г. Европейцы заинтересовались пещерой после того, как в 80-х гг. XIX в. была проложена Закаспийская железная дорога и начались работы по оборудованию спуска к озеру.

В начале 70-х гг. XX в. в соответствии с решением правительства Туркменистана в пещере были проведены большие работы по ее благоустройству. Вследствие этого резко возрос приток туристов как из Туркменистана, так и из других регионов Советского Союза; с начала 80-х гг. К.-а. стало одним из пунктов на маршруте свадебных поездов из близлежащих селений. В результате начался отток паломников, особенно в летние месяцы, в другие, более спокойные места: у начала ручья в глубоком овраге, в полукилометре от входа в пещеру, и в Кыркгулоч-баба (туркм., «Сорокасаженный дед»), в 3 км не доезжая К.-а., там, где дорога разрезает полукружие невысокой гряды холмов. Расположенное в Кыркгулоч-баба святилище — имитация семиметровой могильной выкладки из дикого камня на вершине одного из холмов — ранее посещалось редко. С 70-х гг. едущие к К.-а. за целебной, «святой» водой, как правило, стали останавливаться сначала здесь. Для паломников у подножия холма выстроен кирпичный домик, поставлены столбы для разделки бараньих туш, выложены площадки под очаги. В ограде Кыркгулоч-баба стоят шесты, к ним паломники, совершив молитву, привязывают вотивные тряпочки. Такие же шесты установлены у упомянутого выше ручья, где сооружена запруда для небольшого бассейна, в который вместо озера и окунаются паломники.

Святилище К.-а. не имеет конкретной персонализации, о чем говорит уже само его название. Носящие налет исламизации легенды гласят, что в давние времена некий «святой», спустившись в эту пещеру, остался здесь жить отшельником и там же через некоторое время умер. Где его могила, никто не знает. Но сила его святости через воду озера оказывает благотворное воздействие на приходящих к нему с просьбами людей.

Святилище К.-а. посещают паломники в основном из Бахарденского, а также соседних Геоктепинского и Ашхабадского районов Туркменистана.

Лит-ра: *И.Г.Оксенич*. Туристские места Туркменистана. Ашх., 1973, 19–23; *Демидов*. Легенды, 84–86.

С. Дем.

Крым — полуостров, омываемый водами Черного и Азовского морей, площадь — 25,5 тыс. кв. км. С материком соединяется на севере узким Перекопским перешейком. Коренное население К. — крымские татары (*къырымтатар*), караимы (*къырымкарайлар*), крымчаки (*къырымчахлар*). Население — 2 152 000 чел. Крымские татары составляют 12%, русские — 55, украинцы — 23, другие национальности — 10% (1999 г.). В К. проживает около 300 тыс. мусульман.

С древнейших времен Крым населяли киммерийцы, скифы, тавры, греки, сарматы, аланы, готы, гунны, хазары, печенеги, кыпчаки и др. Формирование ядра крымско-татарского народа в процессе миграций, расселения, завоеваний относится к X–XI вв. — времени распада Хазарского *каганат*а и проникновения в К. кыпчаков, чей язык лежит в основе современного крымско-татарского языка. Окончательно крымско-татарская нация сформировалась к XIV–XV вв. Результатом этого процесса стало образование Крымского ханства — государства крымских татар.

До принятия ислама К. входил в состав или находился в сфере влияния различных государств с относительно развитой правовой системой и религией: Боспорского царства, Рима, Византии, Хазарского *каганат*а, Хорезма и др. Население К. в разные периоды истории исповедовало разные религии: христианство (IV–VII вв. — Готская епархия), доортодоксальный иудаизм (незначительная часть населения, VII–VIII вв. — Хазарский *каганат*), ислам (к концу XV в. — подавляющее большинство населения).

В К. утвердился суннитский ислам ханафитского толка. Процесс исламизации проходил территориально в разное время. В распространении ислама в К. можно выделить несколько этапов: VIII–IX вв. — период арабо-хазарских войн; XI в. — период заселения К. кыпчаками, утверждения ханафитского *мазхаба*; XIII в. — период Золотой Орды; XV в. — Крымское ханство.

Главой мусульманского духовенства был *муфтий*, второй после *хан*а человек в государстве. Ему принадлежали полномочия по назначению и смещению судей (*кади/казы*). В ведении *мударрис*ов были мусульманские школы разного уровня; настоятели дервишских *теккие* (араб. *таккийа* — «странноприимный дом», «оби-

тель») — *шайхи* обладали исключительным авторитетом в разборе несудебных тяжб. *Муфтию*, его ближайшим помощникам *сеит*ам (араб. *саййид*) и другим духовным лицам принадлежали земли в различных частях полуострова, входившие в духовный домен (*ходжалык*). Число деревень *ходжалык*а достигало двадцати. Другой формой недвижимого имущества мусульманского духовенства были вакфные земли. Доход с каждого такого участка полностью шел на содержание определенной мечети, *мадраса*, начальной школы (*мектеб/мактаб*), приюта, иногда даже светского ведомства.

При всем разнообразии в К. архитектурных стилей основной становится османская традиция, определявшая тип каменных мечетей с их стройными *минарет*ами, *хан*ских дворцов, мавзолеев (*дюрбе*, от араб. *турба* — «могила», «захоронение»), бань и других сооружений.

Из сохранившихся памятников мусульманской архитектуры особого упоминания заслуживают следующие.

В 1287–1288 гг. в Солхате (ныне г. Старый Крым) по воле египетского *султан*а Бейбарса I (1260–1277) была возведена мечеть его имени.

В 1314 г. *хан* Узбек в ознаменование своего прихода к власти построил там же мечеть, а спустя 18 лет (в 1332-33 г.) к ней была пристроена *мадраса*. По своим формам мечеть — здание базиликового типа, прямоугольное в плане, с входом с северной стороны и встроенным в северо-восточный угол *минарет*ом. К мечети примыкает *мадраса* (сооружение, в плане почти квадратное, со стороной около 26 м) с большим внутренним двором, куда вел с восточной стороны торжественный портал. Расположенные по трем сторонам большие глубокие ниши-*айван*ы — одна против входа и две по бокам — служили аудиториями для занятий. По планировке с *мадраса* в Солхате сходна знаменитая Зынджырлы *мадраса*, построенная *хан*ом Менгли-Гиреем I около 1500 г. под Бахчисараем.

Пятничная мечеть Джума-Джами была заложена в Кезлеве (Гезлёве, ныне Евпатория) спустя год после коронации Девлет-Гирея I — в 1552 г. Композиция *хан*ской мечети построена по принципу нарастания объемов и напоминает своим силуэтом стамбульскую Айя-Софию.

Укреплению ислама способствовали *'улама'*, «праведники», *шайхи* и рядовые члены суфийских братств хальвети (халватийа) и джальвети (джалватийа), сложившихся в Иране к концу XIV в. Наряду с ханафитами были приверженцы и других суннитских *мазхаб*ов — маликиты, шафи'иты, ханбалиты. Главой духовного правления являлся ханафитский *шайх ал-ислам*.

Как и в других регионах мусульманского мира, формы бытования ислама в К. имеют свою специфику, обусловленную доисламскими религиозно-культовыми представлениями.

С этим связано, в частности, почитание *азиз*ов (ед. ч. — «святой», араб. *'азиз* — «могущественный», «дорогой») — могил мусульманских «святых». К ним приходили либо только в определенный месяц или даже день (день рождения «святого»), либо в любое время. Нередко к почитаемой могиле совершали паломничество и христиане, и иудеи. Бытует мнение, что посещение могил особо известных «святых» приравнивается к «малому» паломничеству (*'умра*) в Мекку. Страждущие читали у могил «святых» *суры* Корана (в особенности ал-Фатиху), молитвы с просьбами к «святому», совершали обход вокруг могилы, ритуальное омовение, брали с собой землю, считавшуюся целебной, освящали детские бусы от сглаза; на высоких местах рядом с *мазар*ом (кладбищем), на растущих неподалеку деревьях и кустах оставляли цветные лоскутки. При некоторых *азиз*ах существовали *мадраса* и обители дервишей — *теккие*, служители которых ухаживали за могилой. На деньги исцелившихся воздвигали на *мазар*ах величественные «мавзолеи» (*дюрбе*).

К 1783 г., времени присоединения К. к России, на полуострове насчитывалось около 2 тыс. мечетей и 1,5 тыс. мусульманских школ, в 1805 г. — 1558 мечетей.

1788 год был отмечен религиозными гонениями на мусульман в К. Во время Крымской войны (1853–1856) значительное число крымских татар было выслано из К. во внутренние губернии Российской империи. Вплоть до 1912 г. согласно российскому законодательству на духовные должности в К. могли избираться только лица духовного сословия. При крайней малочисленности такового, особенно в середине XIX в., когда в результате массовых переселений крымских татар в Турцию число духовных лиц еще более сократилось, к 1890 г. только в 281 из 737 мечетей К. были свои *имам*ы.

До присоединения К. к России для детей крымских татар в возрасте от 6 до 15 лет существовало всеобщее обязательное обучение в приходских школах (*мектеб/мактаб*). На 700–800 человек приходилась одна школа. В многочисленных высших мусульманских школах (*мадраса*) изучали не только Коран, арабский язык, фикх, но и риторику, логику, философию, математику, астрономию. Царская администрация проводила политику закрытия мечетей и роспуска школ, и в 1890 г. в К. осталось лишь 275 школ, а новых для крымских татар почти не открывали.

Сразу после окончания Крымской войны крымско-татарская общественность подняла вопрос о создании сети мусульманских гимназий с расширенной программой, включавшей и светские предметы, но ее действия оказались безрезультатными. Тем не менее крымские татары и в период глубокого упадка национальной культуры, в 60–70-е гг. XIX в., смогли содержать за свой счет (а отчасти и создать заново) 23 *мадраса* и значительное число начальных школ, в которых училось свыше 5 тыс. детей, в том числе 900 девочек.

В 1917 г. новым выборным *муфти*ем крымских, польских и литовских татар стал Номан Челебиджиан, вскоре после этого, однако, арестованный и в 1918 г. зверски убитый большевиками. В 1919 г. были восстановлены *муфтийат*, Магометанское духовное управление и Вакфная

комиссия. В 1917–1921 гг. Национальное правительство крымских татар открывало новые высшие учебные заведения и принимало меры по усовершенствованию деятельности древней духовной академии Зынджырлы *мадраса*.

В 1921 г. была образована Крымская АССР.

Насильственное выселение крымско-татарского народа в 1944 г. нанесло непоправимый урон его духовной культуре. И только в последние годы, спустя почти 50 лет с начала возвращения крымских татар на землю предков, религиозная жизнь стала налаживаться, расширяются масштабы деятельности мусульманских национально-культурных обществ.

Главное управление мусульман К. — Муфтийат. Каждые 4 года он проводит религиозный Курултай (съезд), на котором избирается *муфтий* К. и три его заместителя.

В начале 1999 г. в К. насчитывалось 140 действующих мечетей.

Лит-ра: *Эвлия Челеби.* Книга путешествия Эвлия Челеби. Походы с татарами и путешествия по Крыму (1641–1667). Симферополь, 1996, 55–56; *А.Кричинский.* Очерки русской политики на окраинах. Часть I. К истории религиозных притеснений крымских татар. Баку, 1919, 24–25, 43, 54–56; *А.Л.Якобсон.* Крым в средние века. [Б. м.], 1973, 119, 124; *М.А.Усманов.* Этапы исламизации Джучиева Улуса и мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII–XVI вв. // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем Востоке в период феодализма. М., 1985, 180; *В.С.Возгрин.* Исторические судьбы крымских татар. [Б. м.], 1992, 128–130, 184–185; *Крикун.* Памятники, 11–12, 66, 82; *А.Меметов.* О происхождении крымских татар и их языка // Qasevet (Къасевет). 24.01.1994; *Э.Акъярлы.* Азизы Крыма // Там же; *Э.Сеферов.* Отголоски древних верований у крымских татар // Qasevet (Къасевет). 24.01.1995; *Lütfi Osman.* Kırım Dosyası. 1997, 42–45.

Ш. К.

Кул-Шариф — мечеть в Казани (Республика Татарстан), строительство которой начато в 1997 г. Авторы композиционной идеи и генерального плана — архитекторы Ш.Латыпов, И.Ф.Сайфуллин, А.Г.Саттаров, М.В.Сафронов, объемно-пластического решения — И.Ф.Сайфуллин, С.П.Шакуров.

Здание мечети расположено в западной части Кремля, во дворе бывшего Юнкерского училища. В будущем — главная мечеть Татарстана и татарской диаспоры, должна восстановить утраченную композиционную целостность кремлевского ансамбля и призвана символизировать мирное сосуществование двух главных конфессий Татарстана. Основные идеи архитектуры мечети — возрождение государственности татар, память о защитниках Отечества.

Основу объемно-пространственной композиции составляет купольное здание с четырьмя *минаретами* по углам, которое символически воссоздает разрушенную много веков назад главную мечеть города Булгара — древний символ исламского Поволжья. Границы площади закрепляются павильонами-«мавзолеями», подчеркивающими мемориальную функцию комплекса.

В художественный образ всего ансамбля заложен ряд смысловых элементов, приблизивших архитектуру мечети к местным традициям, своеобразно прочитанным авторами. В основу планировки здания мечети символически лег комбинаторный знак мусульманской конфессии *бисмил-Лахи* («Во имя Аллаха») — два квадрата, пересекающихся под углом 45°. Авторы полагали, что, даже учитывая сложность визуального прочтения семантического элемента такого уровня, примененный сакральный знак все равно становится носителем содержания высшего порядка на уровне «оберега», легенды художественного образа, отражающим символику общеисламского характера. В многоминаретности нашла свое отражение легенда о восьмибашенной мечети Кул-Шариф XVI в. Главный купол обрел формы, ассоциирующиеся с образом «Казанской шапки» — короны Казанских *хан*ов, увезенной в Москву после падения Казани и экспонирующейся ныне в Оружейной палате. Переплетающиеся конструкции стрельчатых арок, создающие каркасную основу здания, подчеркивают родство с каркасной конструкцией юрты — древнего жилища кочевых тюрок. Другим элементом художественного образа, органично вплетающимся в архитектуру здания, стал древнебулгарский знак возрождения и процветания — тюльпан.

Комплекс К.-Ш. будет не столько культовым, сколько культурно-просветительным и научным центром. В состав помещений включены: Музей исламской культуры Поволжья, Музей древних рукописей с научно-исследовательской частью, библиотека. Как и здание бывшего Благовещенского собора, мечеть находится на балансе музея-заповедника «Казанский кремль» и лишь дважды в год, по великим праздникам рамазан и корбан-байрам, будет открываться для всенародных молебнов.

К.-Ш. — уникальное современное культовое сооружение, синтезировавшее в образном и объемно-планировочном решениях достижения научных археологических, исторических, архитектурных исследований и современной архитектурно-строительной практики.

Х. Н., Н. Х.

Кулал (или Кулар; перс., «гончар», «горшечник»), *сайийд амир* (ок. 1281–1370) — один из духовных авторитетов (*шайх*) суфийской школы х^ваджаган, шестой в цепи духовной преемственности (*силсила*) этой школы. Имел четырех заместителей (*халифá*) — в соответствии с традицией х^ваджаган — и 114 последователей (*асхаб*). Изустно занимался наставлением своих последователей, не оставив, насколько известно, никаких собственных сочинений.

Сведения о К., дошедшие до нас в агиографических и исторических источниках XV–XVI вв., скудны, отчасти противоречивы и путанны. Согласно ‘Али Ва‘изу Кашифи (Рашахат, 1503 г.), он родился и умер в селении Сухари округа Бухара, а исходя из данных Макамат-и сайийд амир Кулал, жития, составленного в большей части,

видимо, между 1406 и 1437 гг. правнуком *шайха* Шихаб ад-дином, можно заключить, что он родился в селении Афшана, где в то время с семьей проживал его отец *саййид амир* Хамза, а похоронен в селении Сухари. Тюркский *шайх саййид* 'Ата', часто навещавший дом *амира* Хамзы, предсказал рождение К., указав, что ему уготовано «великое будущее». В юности К. увлекался борьбой и все время проводил, участвуя в состязаниях, пока его однажды не приметил *шайх* Мухаммад-*баба* Саммаси (ум. в 1340 или 1354 г.). В результате К. стал «духовным сыном» (*фарзанд-и ма'нави*), *муридом*, а впоследствии — четвертым заместителем (*халифа́*) этого *шайха*. *Шайх* Саммаси препоручил его заботам тогда еще своего «духовного сына» Баха' ад-дина Накшбанда, сказав: «Не жалей себя и не давай спуску себе в его духовном воспитании. Ежели ты проявишь нерадивость, то я не оставлю его у тебя».

Разные источники в сходных выражениях утверждают, что именно К. в процессе обучения раскрыл Баха' ад-дину мистический смысл таких понятий и технических терминов, как *зикр* (в частности, «тихий» *зикр* — *хафи*), *нисбат*, *сухбат* и правила (*адаб*) мистического Пути, принятого в среде х^ваджаган. Вместе с тем упоминается о размолвке между К. и Накшбандом в связи с решительным отказом последнего от отправления «публичного» (*'алани*), по-видимому «громкого», *зикра*. Впрочем, она не была длительной: спустя некоторое время К. лично обратился к Баха' ад-дину с просьбой попробовать силы в качестве наставника на своем старшем сыне *амире* Бурхане, который впоследствии стал «одним из великих сподвижников» Накшбанда. Этот эпизод можно рассматривать как косвенное указание на весьма серьезные разногласия, возникшие в тот период среди части последователей школы х^ваджаган относительно: а) способа проговаривания *зикра* и б) традиции духовной преемственности. Четкое разъяснение сути расхождений по взглядам на *зикр* представлено в труде Мухаммада б. Ахмада б. Ас'ада ал-Бухари (сер. XIV в.) Маслак ал-'арифин: *х^ваджа* Авлийа'-йи Кабир/Калан — один из *халифа́* 'Абд ал-Халика ал-Гиджднувани, прослышав, что *х^ваджа* Махмуд Анджир Фагнави (ум. в 1272 или 1286 г.) — *халифа́ шайха* 'Арифа Ривгари (ум. в 1259 г.) — отправляет «громкий» *зикр* вопреки практике х^ваджаган, прибыл из Бухары специально из-за этого. Однако его настойчивые увещевания не возымели действия, и как *х^ваджа* Махмуд, так и его последователи продолжали практиковать *зикр-и 'алани*. В числе последних был и *шайх* 'Али Рамитани (ум. в 1316 или 1321 г.) — учитель *шайха* Саммаси. Что касается второго аспекта расхождений, в той или иной степени прослеживаемого на протяжении всей истории х^ваджаган-накшбандийа, то речь идет о противостоянии традиции наследственной передачи сана *шайха* от отца к сыну ненаследственным традициям духовной преемственности. Несостоятельность первой и продемонстрировал своему патрону Баха' ад-дин, когда сначала показал свое духовное превосходство над сыном К., а затем фактически увел того от отца в свою общину. Община самого К. превратилась в «побочную» ветвь х^ваджаган, где с передачей духовного наследия другому сыну-заместителю *амиру* Хамзе стала доминировать традиция наследственной передачи сана *шайха*.

Согласно Макамат, Тимур (1336–1405), случайно встретившись с К., обратился к нему с просьбой о духовном покровительстве и благословении во всех своих начинаниях. В том же плане рассказывает о покровительстве, которое К. оказал Тимуру, автор сфальсифицированного Тузукат-и Тимури (XVII в.). По свидетельству биографа *шайха* Ни'мат Аллаха Вали (1330–1431), цитирующего последнего, Тимур изгнал его из Мавараннахра по совету К.

Наряду с вышеизложенным ряд независимых от школы х^ваджаган источников упоминает некоего *шайха* Шамс ад-дина из Кеша, современника К. Так, в Мукаддима-йи Зафар-нама (или Та'рих-и Джахангир), составленном Ибрахим-*султаном* в 1419 г., появляется фигура *шайха* Шамс ад-дина Кулара, в «'Аджа'иб ал-Макдур» Ибн 'Араб-*шаха* (1392—1450) — ал-Фахури (арабский эквивалент *нисбы* Кулал) — духовного пастыря Тимура, который прежде был «духовным сыном», учеником и одним из «великих сподвижников» К. Именно ему последний поручил духовное воспитание Тимура. Он проживал в Кеше (по другим сведениям — в Карши), и его часто навещал отец Тимура *амир* Тарагай (ум. зимой 1360 г.), ставший его *муридом*.

Этот *шайх* совершил *хаджж* пешком из Карши, он разделял взгляды *шайхов* иракской школы мистицизма, чью практику *муракаба* (концентрация внимания на процессе внутреннего ви́дения) он распространил среди *суфиев* Мавараннахра (по другим сведениям, имел *хирку* братства сухравардийа). Тимур высоко чтил его память, считая *шайха* своим ходатаем перед Аллахом: в 1373-74 г. он перезахоронил прах отца рядом с его усыпальницей и, приезжая в Кеш, всегда посещал ее. Кашифи Ва'из посвятил *шайху* Шамс ад-дину отдельное сообщение.

Таким образом, можно констатировать, что как составитель Макамат, так и автор Рашахат сообщают о двух различных *шайхах*, носивших одну и ту же ремесленную *нисбу*, — К. Причем если 'Али Йазди и Ибн 'Араб-*шах* полагали К. выходцем из г. Кеша (Шахрисабза), то Кашифи Ва'из считал, что К. жил в г. Карши (Насафе).

В.В.Бартольд, сопоставив сведения всех доступных ему в ту пору источников, предположил, что, возможно, *саййид амир* К. и *шайх* Шамс ад-дин К. — одно и то же лицо. Этой же точки зрения придерживались М.В.Массон и Г.А.Пугаченкова.

Если принять во внимание, что Ва'из Кашифи приводит заметки о двух *шайхах*, использовав при этом данные, почерпнутые у Шихаб ад-дина (на которого он ссылается) и из Мукаддима-йи Зафар-нама (а также то, что: а) согласно Макамат, К. никогда не покидал пределов Мавараннахра, а значит, не совершал паломничества в Мекку и Медину, б) у *шайха* Шамс ад-дина возникли расхождения с Накшбандом (отчасти объ-

ясняемые тем, что он придерживался традиций иракской школы мистицизма, в то время как его наставник К. расходился с Баха' ад-дином в отношении способа отправления *зикра*), в) *шайх* Шамс ад-дин был «духовным сыном» К. и был назначен последним духовным пастырем Тимура), то можно прийти к заключению, что практически синхронно в Мавараннахре функционировали два суфийских *шайха*. Один — «сельский» — *саййид амир* К., а другой — «городской», Шамс ад-дин К. Киши. Несомненно, что хронологическая близость их жизни и деятельности, одинаковая ремесленная *нисба*, а также скудость биографических данных о каждом из них привели к совмещению и переплетению их имен и вызвали путаницу в биографических источниках: произошла взаимная трансформация двух личностей.

Наконец, трудно представить, чтобы правнук известного *шайха*, посвятив труд деяниям своего предка, не знал его полного имени (в данном случае — *лакаба*). Располагая сведениями о существовании *шайха* Шамс ад-дина К., коего столь чтил Тимур, он, вполне допустимо, дабы придать авторитет и значимость своему предку, сознательно сделал его «духовным сыном» К., которого последний назначил духовным наставником Тимура. Это обстоятельство, однако, не исключает возможных контактов К. с Тимуром.

Вполне вероятно, что с течением времени два К. претерпели значительную трансформацию в памяти последующих поколений, слившись в единый образ, и в результате только один, «сельский» *шайх саййид амир* К. превратился в легендарного патрона почти всех гончаров Центральной Азии.

Лит-ра: *'Али Йазди*. Зафар-нама, 83а, 254б, 287а, 345б, 350б, 456б; Макамат-и саййид амир Кулал / Рук. СПбФ ИВ РАН. С 1562, 4а–6, 9б, 19б–28а, 80а–84а; *Djami 'Abd ar-Rahman*. The Nafahat al-Ons min Hadarat al-Qods, or the Lives of the Soofis by Mawlana Noor al-Din 'Abd al-Rahman Jami. Calcutta, 1859, 434–437, 440–441; *Кашифи*. Рашахат, 41–44, 52; *то же* / Рук. СПбФ ИВ РАН. С 315, 29б–31б, 36а–37б; *ал-Бухари*. Маслак, 7б–8а, 32а–б; Уложение Тимура. Таш., 1968, 101; Matériaux pour la biographie de Shah Ni'matullah Wali. *Kermani*. Texte persan publié avec une traduction par J.Aubin. Paris–Téhéran, 1956, 122–123; Tamerlan or Timur, the Great Amir / Transl. by J.H. Sanders. From the Arabic Life by Ahmed ibn Arabshah. L., 1936, 2–3; *В.В.Бартольд*. О погребении Тимура // *Бартольд*. Соч., II/2, 425–426; *он же*. Улугбек, 39–40; *Массон, Пугаченкова*. Шахрисябз, 52–53, 94, примеч. 139–142; *Е.М.Пещерева*. Гончарное производство Средней Азии. М.–Л., 1959, 318, 322; *Хисматулин*. Практика, 44–45, 68–69, 85.

О. А.

Курбанмурад-ишан — «святое» место, расположенное у северной окраины районного центра Геок-Тепе, в 44 км к западу от Ашхабада, близ шоссе Ашхабад–Красноводск (ныне — Туркменбаши). Одно из наиболее известных туркменских святилищ, связанных с захоронением известных представителей духовенства нового времени. На протяжении почти сорока лет автору довелось быть свидетелем изменения облика К.-и. В 50–60-е гг. — обычный земляной могильный холм на кладбище XIX–XX вв. В изголовье — небольшой камень с надписью арабскими буквами *курбан мурад ишан*. В 70-е гг. вокруг могилы была воздвигнута кирпичная ограда высотой 2 м, внутри которой появился специальный шест для привязывания вотивных тряпочек. В начале 80-х гг. находившееся в 40 м от святилища подсобное помещение для хранения кладбищенского инвентаря переоборудовали в примитивную мечеть, связанную со «святым» местом (позже она была снесена). В 90-е гг., после провозглашения независимости Туркменистана, над могилой К.-и. был построен капитальный двухкупольный мавзолей-мечеть.

Время образования святилища неизвестно, нет достоверных данных о дате смерти Курбанмурад-*ишана*. Последние документальные данные о нем относятся к маю 1881 г., когда он, будучи уже в годах, жил на востоке Туркменистана, в Мерве. Вряд ли К.-и. как «святое» место существовало в конце XIX — начале XX в.: в изданных в 1892 и 1904 гг. поаульных материалах по водопользованию у туркмен, где упоминаются все более или менее крупные святилища, оно не фигурирует. Рост популярности К.-и. приходится на конец 50-х — начало 60-х гг. XX в., когда это святилище стали активно использовать в своих интересах смотрители (*мюджевюры*).

Курбанмурад-*ишан* (туркм. Гурбанмырат-*ишан*), чье захоронение ныне широко почитается, происходил из наиболее многочисленного и сильного племени теке, по разным сообщениям учился в Бухаре и Хиве, а также в Аравии и Турции. Благодаря знаниям и рвению получил звание *ишана* и к середине 70-х гг. XIX в. стал наиболее влиятельным религиозным деятелем Южной Туркмении, каковым до Курбанмурад-*ишана* был его старший современник и соплеменник Ак-*ишан*. С другой стороны, в молодости он был известен как лихой предводитель *аламанов* — грабительских набегов на сопредельные области Ирана. В 1875 г., когда правитель Ахала, центральной части Южного Туркменистана, Нурберды-*хан* уехал по делам в Мерв, Курбанмурад-*ишан* попытался захватить власть, что привело к кровопролитному столкновению между ганджик и тильки — родами Курбанмурад-*ишана* и Нурберды-*хана*. С середины 70-х гг. Курбанмурад-*ишан* вместе с Керимберды-*ишаном*, спекулируя на религиозно-национальных чувствах и распространявшихся небылицах об отношении царской администрации к исламу и мусульманскому населению Российской империи, под угрозой обвинения в измене исламу вынудил тех, кто первоначально был за мирное (при соблюдении определенных условий) вхождение Ахала в состав России, перейти на позиции заранее обреченного (из-за неравенства сил) вооруженного конфликта. Тогда же, в конце 1876 г., на состоявшемся в Иране, в местечке Фирюза, совещании правящей верхушки Ахала Курбанмурад-*ишан* агитировал собравшихся принять подданство феодальной Персии, куда в свое время сам же совершал набеги под предлогом борьбы «истин-

ных» мусульман-суннитов с «неверными» шиитами. Курбанмурад-*ишан* явился главным идейным вдохновителем геоктепинского сражения (декабрь 1880 — январь 1881 г.), в котором погибли сотни российских солдат и офицеров и тысячи рядовых туркмен, защитников Геоктепинской крепости. В конце осады, видя опасность дальнейшего пребывания в крепости, Курбанмурад-*ишан* вместе с другими духовными лицами и светской верхушкой тайком бежал в Мерв. В «Списке влиятельных лиц среди населения Текинского оазиса», составленном в мае 1881 г. для высокого начальства в Санкт-Петербурге, наряду с бежавшими *хан*ами и *сардар*ами Ахала (большинство их к тому времени вернулось назад и позднее было принято царем) упоминается единственный представитель духовенства — Курбанмурад-*ишан*.

По некоторым этнографическим данным, Курбанмурад-*ишан* умер и похоронен в окрестностях Мерва. Геоктепинское же захоронение — или результат более позднего перенесения праха *ишан*а на родину, или имитация его могилы, своего рода «копия» святилища — явление, весьма распространенное на всем мусульманском Востоке, в том числе и в Туркменистане.

Паломники к святилищу Курбанмурад-*ишан*а — в основном жители Ашхабадского и Марыйского *велаят*ов (областей), где проживают соплеменники *ишан*а — туркмены-теке. Благодаря стараниям смотрителей о Курбанмурад-*ишан*е распространяются разного рода легенды: об исцелении «святым» страждущих от различных недугов, даровании бездетным потомства, сына-наследника. По традиции, женщина-паломница молится, оставляет соответствующие дары, а затем дремлет прямо у могилы Курбанмурад-*ишан*а, ожидая откровения «святого» во сне. За оградой ее сон обычно охраняют две пожилые женщины.

Как показали беседы с людьми, приходившими к святилищу в 60–80-е гг., почти никто из них ничего не слышал о жизни исторического Курбанмурад-*ишан*а. Более того, многие негеоктепинцы не знали даже имени «святого», называя его просто *ишан-ага*.

Лит-ра: *Гони-бек* // Туркменоведение. 1927, № 1, 23; Присоединение Туркмении к России // Сборник архивных документов. Ашх., 1960, 187–216, 224, 607 и др.; *Демидов*. Легенды, 101–107; *М.Аннанепесов, С.Сапаров*. Подлинное лицо ишана // ТИ. 09.01.1982.

С. Дем.

Кшкар (Кышкар, Арский район, Республика Татарстан) — селение, в центре которого расположена известная мечеть, построенная в 1776–1777 гг. купцом Байазитом б. ʻУсманом ал-Кшкари (ум. в 1797 г.). В 1865 г. его правнук Муртаза б. Мустафа расширил здание и возвел кирпичный *минарет*, утраченный в 30-е гг.

Мечеть относится к типу двухэтажной трехзальной с *минарет*ом на крыше. К восточному фасаду примыкает входной пристрой. Первый этаж мечети имел хозяйственно-складское назначение, разделен продольной и четырьмя поперечными стенами на отдельные помещения, перекрытые коробовыми сводами. Каждое помещение первого этажа, освещенное одним небольшим окном, имеет отдельный вход со двора. Вход в мечеть — на южном фасаде лестничного пристроя. Справа от входа трехмаршевая лестница ведет на основной этаж, где анфиладно расположены вестибюль и три молельных зала. Вестибюль, перекрытый цилиндрическим сводом, двумя арочными проемами связан с первым молельным залом. Он освещен с продольных сторон двумя парами окон и перекрыт поперечным коробовым сводом. Вестибюль, первый этаж под ним и лестничный пристрой были пристроены позднее. Смежная стена, толщиной 1,4 м, между первым и вторым залами несла *минарет*. Залы связаны тремя арочными проемами. Второй и третий молельный залы перекрыты высокими коробовыми сводами и освещены каждый четырьмя парами окон. Прямоугольный *михраб* открыт в интерьер глубокой арочной нишей с одним окном. *Михраб* одной высоты с основным зданием и покрыт двускатной крышей. Здание мечети покрыто высокой шатровой крышей на стропилах. По проекту реконструкции мечети, разработанному архитектором Р.В.Биляловым в 1989 г., восстанавливается трехъярусный *минарет* под шатровым завершением. Узкая лестница в дощатом коробе в юго-западном углу вестибюля ведет на чердак и *минарет*.

Фасады мечети расчленены поэтажными пилястрами и лопатками. С простенками в два окна на втором этаже чередуются одинарные и спаренные пилястры, а на первом этаже им соответствуют узкие и широкие рустованные лопатки. Равномерный ритм пилястр на продольных фасадах останавливается по краям узкими простенками в одно окно. Окна первого и второго этажей перекрыты лучковыми клинчатыми перемычками. Окна первого этажа имеют обрамление с «ушками» и замковым камнем. Окна второго этажа — наличники с лучковым сандриком на профилированных импостах. Декоративное оформление фасадов (пилястры, наличники окон, карниз и т.д.) характерно для «петербургского» барокко. В интерьере поверхности коробовых сводов, отделенных от стен профилированными карнизами, были украшены лепниной, аналогичной лепному декору мечети Марджани в Казани.

Мечеть в К. — памятник культового зодчества татар последней четверти XVIII — середины XIX в. с традиционным объемно-планировочным решением и оформлением фасадов и интерьеров в стиле барокко с сочетанием элементов декоративного искусства татар.

Лит-ра: *Салихов, Хайрутдинов*. Памятники, 161–162.

Х. Н.

Кыз-Биби («Дева»), или Огои (Ага-йи) Бузург («Великая госпожа»), — женская суфийская *ханака*, расположенная в Джондорском районе Бухарской области (Республика Узбекистан), в 30 км к западу от Бухары.

Площадь около 0,5 га, основной вход — с юга, строительный материал — жженый кирпич. Ансамбль зданий, возведенных в основном на протяжении XIX в., располагается вокруг четырех дворов.

Мечеть-*ханака*, состоящая из зимнего (перекрытого массивным куполом) и летнего (с плоским балочным перекрытием, опирающимся на деревянные колонны) помещений, доминирует и объединяет здания ансамбля. Ее главный фасад (оформлен монументальным порталом, декорирован шлифованным кирпичом со вставками фигурного кирпича «бантик») обращен на восток, к *мазар*у К.-Б. Северный фасад, выделенный небольшим порталом, связан с «монастырским» двором, который с трех сторон охватывают *худжры* (с каминами и *ташнау*), предназначавшиеся для длительного проживания. К южной части мечети-*ханаки* примыкал двор (для кратковременного пребывания паломников) с главным входом на территорию *ханаки*, оформленным *дарваза-ханой*. В *кибл*овой стене по сторонам *михраб*ной ниши располагались два дверных проема, выводящих к колодцу, вода которого считалась целебной. После постройки в этой части бани (*хаммам*) и помещений для пятикратных ритуальных омовений (*тахарат-хана*) эти проемы были заложены.

Мазар К.-Б. представляет собой невзрачный двухкамерный мавзолей, возведенный, вероятно, в конце XVIII в. Его единственным украшением был *айван*, пристроенный позднее и обращенный к главному порталу мечети-*ханаки*. Он был декорирован резным деревом с зеркальными вставками (декорация утрачена). Под *айван*ом располагается надгробие из темно-серого мрамора. Его форма необычна: плоская квадратная плита, пробитая в центре. Надпись, выполненная по периметру надгробия, гласит: «Это — мавзолей благоуханной, лучезарной Ага-йи Бузург. Написал презренный раб Нийаз Мухаммад-*катиб*, год 1223 *хиджры* (1808 г.)». У северной стены мавзолея возвышается *туг* (высокий столб) с литым навершием (*панджа* — «пятерня»), на обеих сторонах которого имеются надписи и дата (на лицевой стороне) — 1287 г. х. (1870-71 г.).

С юга к мавзолею К-Б. примыкали многочисленные помещения, специально усложнявшие проход к *мазар*у. Здесь же располагались уединенные *мехмон-хана* (комната для гостей), мечеть для женщин и небольшие дворы (разобраны в 30-е гг., сохранился лишь мавзолей). В мавзолей и на женскую половину *ханаки* мужчины никогда не входили, эта практика сохраняется поныне. *Ош-хана*, или *халим-хана*, и хозяйственный двор замыкали ансамбль с северо-востока, здесь находились многочисленные очаги и *танды*ры, хранилась утварь, в том числе огромные котлы для приготовления *халисы* (ритуальное блюдо, которое готовят специальные повара — *ошпаз*ы; основные компоненты — баранина/ говядина, но обязательно мясо барана/быка, и пшеница) для общественных трапез. Женская половина и *ош-хана* были отстроены в 1913–1914 гг. безымянным благодетелем, для этого неподалеку была сооружена большая печь (*хумдан*), в которой обжигали прямоугольный кирпич, известный как «солдати» и «европейский».

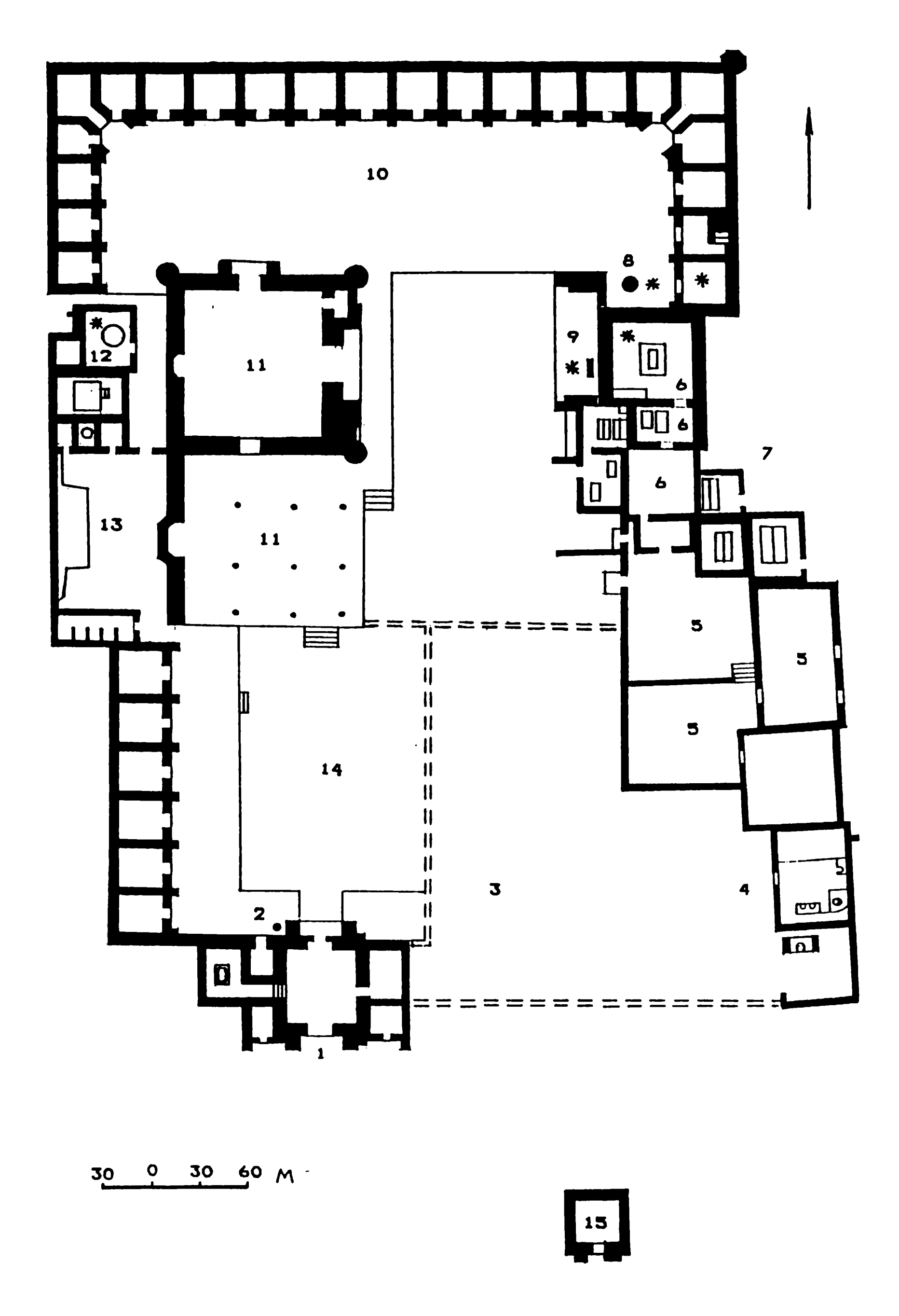
Снаружи *ханаки*, неподалеку от главного входа, находится помещение, в котором жили прикованные цепью к стене душевнобольные.

До начала 80-х гг. *ханака* была более чем наполовину засыпана движущимися песками, но оставалась популярной у жителей окрестных кишлаков.

Во время реставрационных работ была отстроена новая *ош-хана*. В *науруз* (Новый год), в праздники разговенья (*'ид ал-фитр*) и жертвоприношения (*курбан-байрам*), в дни поминовения духов предков (четверг, воскресенье) сюда приезжает много людей. Мужчины заняты приготовлением пищи, а женщины совершают ритуал поклонения: к стволам *туг*ов привязывают обетные тряпицы и носовые платки, зажигают свечи, оставляют мелкие деньги, рассыпают зерно (в помещении, непосредственно примыкающем к мавзолею К.-Б., и в самом мавзолее, у колодца, у *туг*ов); воду из колодца достают через отверстие в надгробии К.-Б. На стенах мечети-*ханаки* можно увидеть разные «автографы», в том числе такого содержания: «Если я женюсь, то устрою здесь *худои* для К.-Б.».

Известны три предания, которые местное население связывает с К.-Б. Первое и наиболее архаичное делает ее дочерью Соломона. Согласно второму, возникновение *ханаки* синхронно строительству *мадраса* Мир-и Араб в Бухаре (первая треть XVI в.), а строитель последней якобы безуспешно сватался к К.-Б. Эту версию отчасти подтверждает автор Мазхар ал-'аджа'иб ва-маджма' ал-гара'иб («Собрание удивительных историй»). Наставница (*муршида*) одного из местных ответвлений братства накшбандийа — Мастура-*ханим*, или Ага-йи Бузург, заняла этот пост после *шайх*а Шади Гийути и его супруги. В духе *муршид*ства она была воспитана дедом и отцом. Среди ее *мурид*ов были мужчины и женщины, в частности Могол-*ханум* (или 'Айша-*ханум*) — сестра Бабура и супруга Шайбани-*хана*. Умерла 16 рамадана 929/30 июля 1523 г.

Третье предание повествует о бездетной супружеской чете Мирзо Шарифа и Биби Шарифы. Последней было предсказано скорое рождение дочери, которая до 14 лет будет жить с родителями, а потом уйдет из дома и станет ученой (*ай-мулла*). Она отправится в место, которое называется Ага-йи Бузург, и будет там жить как посредница между Богом и людьми. Биби Ханифа — так назвали девочку — действительно к 14 годам овладела грамотой и поселилась в предсказанном ее матери месте, посвятив себя молитвам и врачеванию. Однажды она вошла в одну из *худжр* и исчезла. Каждую пятницу женщины приносили ей в определенное место воду, кислое молоко и расческу. К.-Б. мылась, никому не показываясь. Посредником между ею и людьми стал *суфий*, который позднее был похоронен в одном из помещений *ханаки*.



1) *дарваза-хана* с мавзолеем *суфия* и служебными помещениями; 2) *чилла-хана* с *туг*ом у входа; 3) хозяйственный двор; 4) кухня (*ош-хана*, или *халим-хана*); 5) женская половина; 6) *мазар* Кыз-Биби; 7) мусульманское кладбище; 8) *туг*; 9) *айван* с мраморным надгробием Кыз-Биби; 10) «монастырский» двор; 11) мечеть-*ханака*; 12) колодец; 13) баня (*хаммам*), совмещенная с *тахарат-ханой*; 14) двор для кратковременного пребывания паломников; 15) здание для душевнобольных

Звездочками отмечены места отправления обрядов

Лит-ра: *В.А.Шишкин*. Варахша. М., 1963, 135–136; *Б.Бабаджанов*. О женских суфийских центрах-мазарах в Средней Азии XVI–XVII вв. // Международная конференция «Средняя Азия и мировая цивилизация». Тезисы докладов. Таш., 1992, 17–18.

Е. Н.

Кырхляр (тюрк., «сорок») — место захоронения сорока «мучеников за веру» (*шахид*ов), одно из древнейших и почитаемых «святых» мест мусульман на Северном Кавказе. Расположено у северной стены Дербента, напротив одноименных ворот Кырхляр-капы (исторические названия — Баб ал-джихад, Баб ал-кабир), главных северных ворот города. В настоящее время находится в центре северного кладбища Дербента.

К. представляет собой огороженный комплекс надмогильных саркофагов, высеченных из цельных каменных блоков. Саркофаги расположены в четыре ряда и ориентированы по оси запад–восток. Среди них заметно выделяется группа памятников, более крупных по сравнению с остальными. Саркофагообразная форма памятников имеет аналогии в погребальном обряде арабов: так, в эпоху средневековья в Багдаде и других арабских городах грунтовые могилы сверху обкладывались холмиками из камней, так что получалось нечто похожее на саркофаг.

История К. восходит к временам ранних сельджукских завоеваний. Молва удревняет местное святилище еще на несколько столетий, связывая его происхождение с эпохой арабо-хазарских войн. Местные жители верят, что здесь похоронены арабские военачальники, погибшие в борьбе за установление ислама. Дагестанская хроника Дарбанд-нама относит возникновение К. к VII в. В хронике утверждается, что здесь похоронено 40 арабских мучеников во главе с Салманом б. Раби‘а. Дмитрий Кантемир, в начале XVIII в. обстоятельно изучивший дербентские древности, зафиксировал предание об огузском происхождении этих могил. Речь в нем идет о 40 «мучениках» за веру, тюркских *гази*ях, судя по именам, перечисленным в Дарбанд-нама. В первоначальной версии Дарбанд-нама, написанной в начале XII в., говорилось о 50 «мучениках», однако затем это число было уменьшено до сакрального и в христианстве, и в исламе — 40: во многих религиозных системах считается, что на 40-й день после смерти душа окончательно отделяется от тела. В то же время в преданиях, связанных с К., обнаруживаются прямые параллели с восточнохристианской (византийской) легендой о 40 православных «мучениках» и «святых воинах». В Государственном Эрмитаже экспонируется византийский триптих X — начала XI в., в центральной части которого изображено 40 «мучеников» на Севастийском озере. Они стоят рядами по 10 человек, едва прикрытые одеждами, а над их головами — Бог в окружении ангелов, что символизирует рай. В боковых створках триптиха размещено еще по 4 «святых воина».

В Дарбанд-нама перечислены имена некоторых из погребенных в К. «мучеников»: *султан* Пир-‘Али ад-Димашки, *султан* Чумга, *султан* Кух-хан (?), *султан хаджжи* Шамс ад-дин, *султан* Баба, *султан* Кучек и др.

В Дарбанд-нама упомянуто одно из ближайших к Дербенту военных поселений мусульман — Пир-Димашки (Пирдамешки). Под 1055 г. в другой местной хронике начала XII в., Та’рих ал-Баб, зафиксирован топоним, по написанию напоминающий Пир-Димашки. В том году владетель Сарира, собрав сводный отряд, в составе которого были и тюрки, двинулся на ал-Баб на помощь *ра’ис*ам, но расположился лагерем у Димишка. Затем он отправил людей к Баб ал-джихад, откуда они угнали скот. Помимо всего прочего данное сообщение предлагает нижнюю датировку К.: не все его памятники относятся к концу XI в.; ‘Али ад-Димашки, руководивший военным гарнизоном ближайшего к ал-Бабу военного укрепления, за которым впоследствии закрепилось его имя, явно скончался задолго до этого времени.

В качестве дополнительного датирующего материала для определения времени образования К. выступают эпиграфические надписи, обнаруженные на подобных саркофагах. Все они выполнены в одном и том же стиле, характерном для сельджукской эпохи, — куфическим шрифтом с ясно выраженными элементами «цветения». Палеографически тексты датируются в пределах XI–XII вв., причем эти датировки подтверждаются куфическим текстом на саркофаге, обнаруженном на южном могильнике Дербента. Текст памятника гласит: «Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного. Это могила Махмуда б. Аби-л-Хасана, сына убитого за веру… Да помилует его Аллах… Нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник Аллаха». Далее надпись продолжается на южной и северной сторонах: «Боже, когда соберешь первых и последних, то прости раба твоего, бедного обладателя этой могилы, да помилует его Аллах! Год четыреста шестьдесят девятый». 469 год *хиджр*ы начался 5 августа 1076 г. и закончился 24 июля 1077 г.

Эпитафия одного из *гази*ев, также сельджукского происхождения, похороненного на северном кладбище Дербента неподалеку от К., гласит: «Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного. Нет божества, кроме Аллаха, Мухаммад — посланник Аллаха, ‘Али — святой Аллаха (*вали*). Это могила павшего *шахид*а *султан*а *хᵛаджи* Шамс ад-дина б. *хᵛаджи* Рукн ад-дина. В почитаемом месяце *раджаб* пятьсот тридцатого года *хиджры* Пророка». Указанная в эпитафии дата, относящаяся к периоду между 5 апреля и 4 мая 1136 г., соответствует тому времени, когда формирование погребально-культового комплекса в основном уже завершилось. Таким образом, в могилах К. погребены предводители отрядов «воителей за веру», или *гази*ев, которых в сельджукскую эпоху почетно титуловали *султан*ами. Захоронение тюркских *шахид*ов под стенами цитадели было исторически возможно лишь с последней четверти XI в.: при Йагме, представителе Сельджукидов в Баб ал-абвабе, и при Сау-Тегине, *хаджиб*е Сельджукидов, под руководст-

вом которого город превратился в военно-политический аванпост Сельджукской империи на Кавказе.

Значение К. как объекта культового поклонения временами падало, но традиции, связанные с памятником, никогда не прерывались. П.И.Спасский, впервые описавший могильник, отмечал, что мусульмане-сунниты свято чтут эти могилы и верят в их чудодейственную силу: заступничество погребенных в них «святых» вызывает обильный дождь, бездетные женщины с молитвой подвязывают небольшие лоскутки к веткам растущих на К. кустов, веря, что у них будут рождаться дети. По нашим наблюдениям, памятнику поклоняются не только сунниты, но и ши'иты.

За последнее десятилетие в сфере организации службы на К. произошли определенные изменения. Святилище обрело добровольных смотрителей, ухаживающих за памятником. Они регулируют поток страждущих приобщиться божественной благодати, исходящей из могил похороненных здесь «святых мучеников». Новые элементы появились и в сфере ритуала. В частности, паломники льют воду на памятник из выемки в одном из саркофагов или из специального сосуда. Некоторым из паломников дают чудодейственную землю, завернутую в лоскуток белой ткани, которая якобы спасает от сглаза и других подобных напастей. Среди паломников К. сложился обычай отдавать небольшие пожертвования на содержание святого места и помощь страждущим.

Лит-ра: Derbend-Nameh; *Лавров*. Эпиграфические памятники, 63; *Шихсаидов*. Эпиграфические памятники, 124–127; *Кудрявцев*. Древний Дербент; материалы полевых исследований автора.

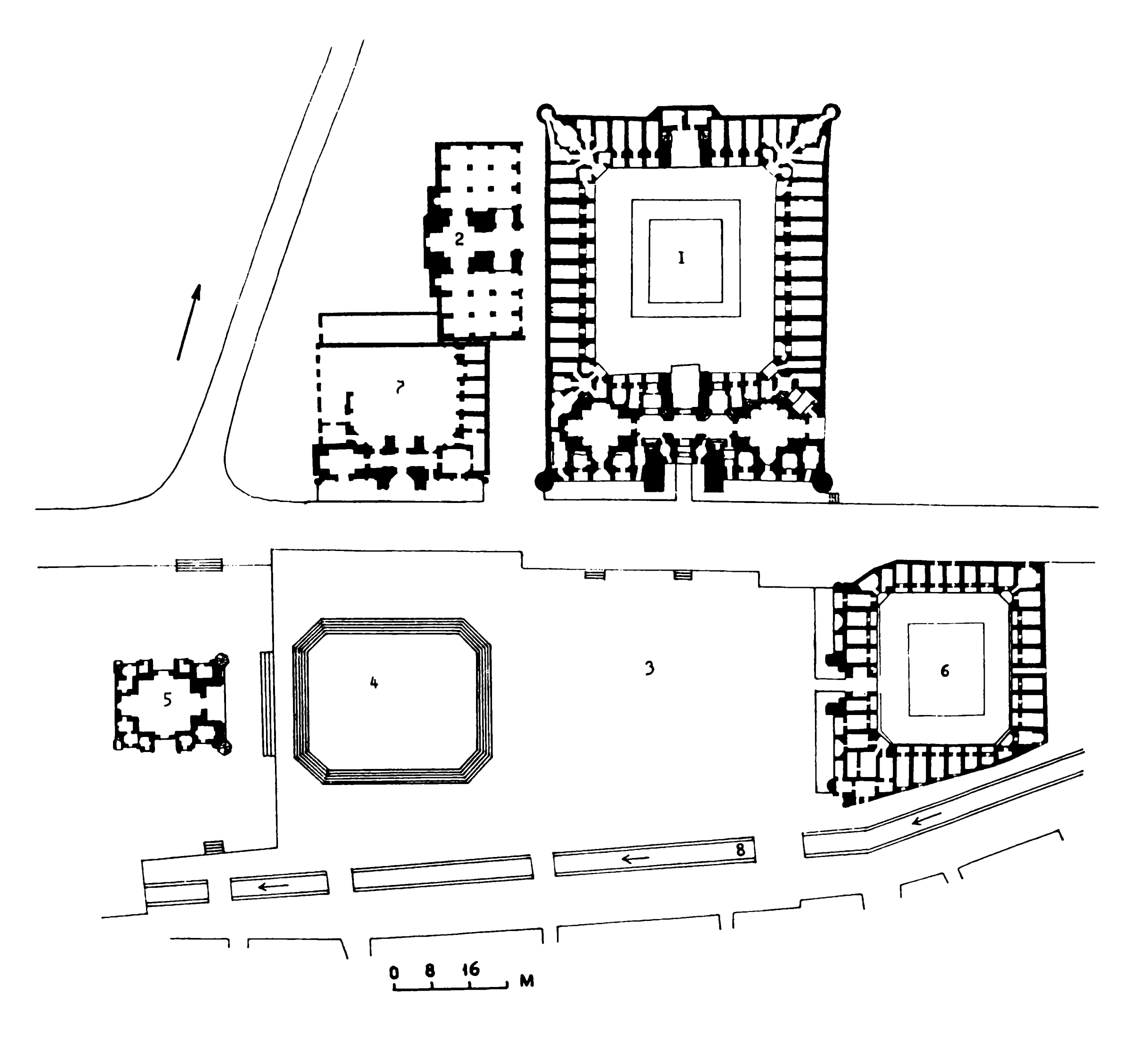
А. А.

Ляби Хауз — один из крупнейших архитектурных ансамблей (XVI–XVII вв.), Бухары, расположенный в восточной части Хисар-и нау, или Хисар-и бирун (Нового города), и вытянутый в широтном направлении вдоль торговых улиц. Композиционным центром является большой *хауз*, по сторонам которого — две *мадраса* и *ханака*, возведенные из жженого кирпича.

Мадраса Кулбаба Кукелташа (60–70-е гг. XVI в.), названная по имени строителя — молочного брата и ближайшего соратника 'Абд Аллах-*хана* II, расположена в северной части ансамбля и главным южным фасадом обращена на торговую площадь. К западу от нее некогда находилась соборная мечеть Шона (снесена в 60-е гг. XX в.), возведенная отцом строителя Л. Х. — *амиром* Йар Мухаммадом-*ата*, воспитателем 'Абд Аллах-*хана*. Традиционная в плане, *мадраса* по количеству *худжр* (более 150) — самая большая в Бухаре, приподнята на довольно обширной *суфе* — площадке (*сахн*), ныне укороченной более чем наполовину. Вход на главном фасаде оформлен монументальным порталом с глубокой сводчатой нишей, фланкированной по сторонам изящными колоннами из полупрозрачного зеленого оникса. Наружные боковые и задний фасады, подобно главному, оформлены по второму этажу глубокими лоджиями. В стенах вестибюля, состоящего из трех помещений, вытянутых по поперечной оси, расположены входы — в мечеть, *дарс-хана*, на лестницы, ведущие на второй этаж в помещения библиотеки, и в коридоры, выводящие во двор. Дополнительные входы в мечеть и *дарс-хана* устроены на главном фасаде, помимо этого последняя имела еще один вход на восточном фасаде, оформленный глубокой сводчатой нишей. Квадратные в плане, с глубокими нишами на осях, мечеть и *дарс-хана* имеют уникальные перекрытия, представляющие собой систему пересекающихся арок; в декорации использованы ганчевые своды и сталактиты. Большой двор *мадраса* обведен в два этажа аркатурой, за которой располагаются *худжры*, в некоторых из них сохранился декор — росписи, резьба по ганчу (алебастр). На главной оси двора устроены глубокие *айваны*, оформленные массивными порталами. На них сохранились фрагменты коранических надписей, выполненных почерком *сулс*. В тимпанах арок снаружи и внутри здания остались незначительные фрагменты от некогда богатого декора расписной майоликой. До нашего времени на главном фасаде сохранились деревянные резные ворота, сильно поврежденные. Их полотнища, собранные из звездчатых фигур, образуют сложный гирих.

В первые десятилетия XVII в. к югу от *мадраса* на средства *вазира* Имамкули-*хана* — Надира Диван-*биги* были возведены основные сооружения ансамбля: *ханака, мадраса* и *хауз*, получившие названия по имени основателя. *Ханака* замыкает ансамбль с запада, возведена на довольно высокой *суфе* и обращена главным фасадом на восток. Стройный портал с глубокой нишей фланкирован угловыми башнями (*гулдаста*). В боковых фасадах также расположены входы, отмеченные невысокими порталами. Первоначальный декор интерьера *ханаки* во время капитального ремонта при *амире* 'Алим-*хане*, в 1914–1916 гг., был закрыт надписями и орнаментами, выполненными масляными красками. Над *михрабной* нишей приведены фрагмент коранической надписи и даты возведения и ремонта. Вокруг центрального зала в два этажа расположены небольшие *худжры*. В 70-е гг., на основании документальных остатков, был восстановлен мозаичный декор главного фасада. Прямоугольный, со срезанными углами *хауз* расположен к востоку от *ханаки*. Предположительно он устроен на месте более древнего и меньшего по размерам *хауза*. Это довольно сложное инженерное сооружение для хранения воды, поступающей по *тазару* (подземный канал, перекрытый сводом) из расположенного рядом Шахруда. Дно *хауза* покрыто водонепроницаемым раствором, ступенчатые стены сложены из блоков известняка.

Мадраса (1622–1623), замыкающая ансамбль с востока, имеет в плане неправильную конфигурацию, подчиненную топографии этого участка городской территории. Здание отличается от обычной *мадраса* рядом особенностей: отсутствием мечети, *дарс-хана* и дворовых *айванов*; в



1) *мадраса* Кукелташ; 2) мечеть Шона; 3) торговая площадь; 4) *хауз*; 5) *ханака* Надир Диван-*биги*; 6) *мадраса* Надир Диван-*биги*; 7) *мадраса дамулла* Ир-Назар Ильчи

восточной части имеется коридор, который вел к конюшне. Это объясняется преданием, что первоначально сооружение задумывалось как *караван-сарай*, но в процессе постройки планы заказчика изменились. Главный фасад здания обычен для *мадраса*: в центре расположен мощный портал с двухэтажными лоджиями в крыльях, фланкированный на углах башнями. Большой интерес представляет восстановленная в 70-е гг. зооморфная декорация тимпанов портала, выполненная в технике полихромной мозаики: к лучистому солнцу устремляются фантастические птицы, держащие в когтях фантастических же животных.

В 1794–1796 гг. на северной стороне площади, неподалеку от *мадраса* Кукелташ, появилась *мадраса дамулла* Ир-Назар Ильчи, со временем превращенная в *караван-сарай* (снесена в 50-е гг. XX в.). Согласно преданию, деньги на ее строительство были переданы послу *амир*а Шах-Мурада — Ир-Назару Максютову Екатериной II.

Здания ансамбля Л. Х. отреставрированы.

Лит-ра: Статья Е.Некрасовой (*E.Nekrasova*) в каталоге альбома: *P.Chuvin* e. a. Les arts de l'Asie Centrale. Citadelles. P., 1999, 553.

Е. Н.

Магтым мэээзем — «святое» место в низовьях Сумбара у селения Магтым-Кала Гаррыгалинского *этрапа* (района) Туркменистана. Связано с захоронением одного из известных средневековых суфиев, считающегося главой и патроном-покровителем гыллы магтымов — основной ветви магтымов, входящих в число *овляд* (араб. *аулад* — «дети», «потомки»), так называемых святых групп у туркмен.

Святилище представляет собой купольный мавзолей — памятник архитектуры, подлежащий, согласно укрепленной на нем еще в 60-е гг. XX в. табличке, охране государством. Внутри святилища — несколько надгробий (самого «святого» и его близких родственников), на которых паломники оставляют приношения — деньги и сладости. К шесту, стоящему в изголовье надгробия «святого», привязаны вотивные тряпочки. Стены на высоту до двух метров покрыты сделанными паломниками надписями арабской вязью и процарапанными по алебастру рисунками. На рисунках — сцены охоты на горных архаров, всадники с длинными копьями и саблями, доска для туркменской народной игры *дюззюм* и другие сюжеты. По атрибутике и датировкам соседствующих надписей рисунки можно отнести к XVIII–XIX вв. Надписи (несколько десятков) XVII–XIX вв. — на персидском языке, кроме двух на арабском и одной, поздней, на туркменском, религиозного содержания, большинство в форме суфийских четверостиший (*руба'и*). Почти во всех из них прославляется 'Али, сравниваемый со львом (Йа шир, йа 'Али — «О лев, о 'Али!»). Все это свидетельствует об ираноязычном контингенте паломников в течение длительного времени и их приверженности скорее всего ши'изму. Подобные настенные надписи в Туркменистане — уникальное явление.

Данные о М. м. в исторических источниках отсутствуют. Подлинное имя «святого» неизвестно, *магтым мэээзем* (в устной передаче) или *махдум-и а'зам* (в тексте рукописных родословных, *седжере*) — почетное прозвище «Великий господин». Согласно легендам и родословным магтымов, М. м. был видным *суфи*ем и одновременно правителем области (*вилайа*), родом из Гургана (Джурджана) — граничащей с Туркменистаном прикаспийской провинции Ирана. После десяти лет справедливого правления в 1494-95 г. М. м. отошел в мир иной, тогда *шайхи* и их *мурид*ы, положив тело этого благословенного человека (*мюберек*, араб. *мубарак*) на белую верблюдицу (признак почета), отправились в путь. Среди сопровождавших траурную процессию, согласно родословным, были 'Исакули-*сопы* и Сейиткули-*сопы* — очевидно, наиболее близкие ученики и последователи «святого», выходцы из туркменского племени ягмур (эймюр, позднее емрели), кочевавшего в позднее средневековье в Южном и Юго-Западном Туркменистане. Упоминание о ягмурах, возможно, объясняет, почему «святой» был захоронен на территории, где значительную часть населения составляли туркмены (по легенде — там, где остановилась верблюдица): для суфийской пропаганды туркменская скотоводческая среда оказалась особенно благоприятной. Над местом погребения под руководством двух приглашенных из Исфахана мастеров строители, собранные некими Рахманкули-*солтан*ом, Темирбегом-*юзбаши* и упомянутыми 'Исакули и Сейиткули, к 1507-08 г. возвели мавзолей, ставший популярным «святым» местом.

Паломники к святилищу М. м. — жители близлежащих селений среднего Сумбара: Магтым-Кала, Юван-Кала, Арапджик, Арапхана, Узын-Токай и др. Бывают здесь и приезжающие в гости к родственникам бывшие односельчане, живущие ныне в разных уголках Туркменистана.

Лит-ра: *С.М.Демидов*. Магтымы (Историко-этнографический этюд) // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975, 171–173; *он же*. Туркменские овляды, 123–125; *он же*. Суфизм, 79–81.

С. Дем.

Маскара (Кукморский район, Республика Татарстан) — селение, известное соборной мечетью, которую в 1791 г. построил малмыжский первой гильдии купец Габдулла ('Абд Аллах) б. Абдулсалям ('Абд ас-Салам) б. Утямыш ал-Маскарави (ум. в 1832 г.). В мечети служили *имам*ами выдающиеся ученые-богословы и проповедники: *ахун* Мухаметрахим (Мухаммад-Рахим) б. Йусуф ал-Ашити (ум. в 1818 г.) и Габдулла ('Абд Аллах) б. Йахйа ал-Чиртуши (1773–1858).

Двухэтажная кирпичная мечеть расположена на пересечении улиц в центре селения. Тип двухзальной мечети с *минарет*ом на крыше. Анфиладно связанные молельные залы и вестибюль освещены с продольных сторон восемью парами высоких окон с лучковой перемычкой. Низкий первый этаж выполнял роль традиционного под-

клета. В его хозяйственные помещения вели низкие двери на западном и восточном фасадах. Расположение окон первого этажа соответствовало расположению проемов второго, но часть из них были ложными. Молельные залы перекрыты коробовыми сводами с распалубками над окнами, размещенными в интерьере в глубоких нишах с лучковым завершением. По периметру стен над распалубками в основании свода протянуты четыре ряда профилированных тяг. Поверхности свода декорированы профилированными филенками и лепными розетками на мотивы барокко и татарского декоративного искусства. *Михраб*ная и оконные ниши обрамлены рамками.

Фасады мечети практически сохранили свое первоначальное оформление. Углы и простенки между парами окон первого этажа раскрепованы рустованными лопатками. На втором этаже им соответствуют спаренные и одинарные гладкие лопатки, объединенные сверху профилированной тягой. Междуэтажный карниз покрыт кровельным железом. Окна первого и второго этажей обрамлены наличниками в стиле «петербургского» барокко. Венчающий классический карниз украшен зубчиками. Поверх него для увеличения выноса устроен дополнительный деревянный карниз. Четырехскатная крыша основного объема и двускатная — *михраба* покрыты кровельным железом.

Памятник мусульманской культовой архитектуры в стиле «петербургского» барокко с чертами классицизма. Интерьеры мечети оформлены в стиле барокко в сочетании с элементами татарского декоративного искусства.

Лит-ра: *Салихов, Хайрутдинов*. Памятники, 181–182.

Х. Н.

Маснави-хани (араб.-перс.; тюрк. *маснави-хонлик*) — чтение и толкование мистических стихов. Традиция М.-х. восходит, видимо, к раннеисламским поэтическим кружкам (*муша'ара*). С развитием жанра *маснави* выделяются элитные кружки, где предметом обсуждений и толкований стала мистическая поэзия в форме четверостиший (*руба'и*), газелей и т.д. Наиболее популярными были Маснави-йи ма'нави Джалал ад-дина Руми, Маснави других поэтов — Са'ди Ширази, Бедиля, Машраба, Хикматы *х^ваджи* Ахмада ал-Йасави и др. Иногда кружки назывались по имени одного из особо почитаемых в них поэтов или по роду их сочинений (Нава'и-*хонлик*, Бедил-*хонлик*, Хикмат-*хонлик* и т.д.). Как правило, М.-х. проводились еженедельно. Для создания особого настроя перед началом собрания нередко звучала музыка, затем профессиональный *хафиз* или кто-нибудь из присутствующих зачитывал фрагмент произведения избранного автора, ведущий и другие участники комментировали этот фрагмент (иногда в стихотворной форме), стараясь извлечь из него все аллегорические оттенки смысла. В большинстве случаев разнообразие толкований проистекало из характерной для мистической поэзии многозначности используемых слов, их мистической символичности. Отдельно толковались намеки на *айат*ы Корана или прямые заимствования из него (*ишара, иктибас*).

Самые подготовленные участники писали свои стихотворные комментарии или особые поэтические подражания (*тазмин* или *муназара*) на наиболее «таинственные» строки своих любимых поэтов и зачитывали собранию, что порождало новые стихотворные толкования экспромтом и дискуссии.

М.-х. проводились и в женских ритуальных собраниях, на которых стихи (более простые по содержанию) в основном распевались (и распеваются до сих пор) под музыку и без нее, а их толкованием — при необходимости — занимались *отин-ойи*.

Иногда М.-х. устраивались по случаю окончания рамадана (х*атм-и рамадан)* и проводились после установленного чтения нескольких частей Корана (*джуз'*, *пара*) или специально заказывались для чтения в *ханака* и мечетях. В последнем случае они рассматривались как особое благое дело (*хайр-кор*), поскольку предполагалась плата декламаторам (*хафизан*). Такой вид пожертвования оформлялся в виде особого документа (*вакф-наме*), в котором оговаривались конкретные условия и сроки проведения М.-х.

В советский период традиция М.-х. (по крайней мере в Узбекистане и Таджикистане) не прерывалась (в некоторых *худжрах* М.-х. даже входили в курс обучения); в настоящее время наблюдаются попытки легализовать эту традицию.

Лит-ра: ЦГА РУз. Ф. И-323, док. № 400; *Абдурауф Фитрат*. Бедил (бир мажлисда). Ташкент, 1996, 15–41; *Максудов*. Улуглар, 189–191; материалы полевых исследований автора.

Б. Б.

Машраб (Ишан-и Машраб, Шах Машраб, Дивана-йи Машраб) — поэтическое прозвище (*тахаллус*) знаменитого поэта-мистика Рахим-*баба* б. Вали-*баба* ан-Намангани (1640–1711). Родился в Намангане в семье ткача Вали-*баба*. Заметив у сына способность к поэзии, оригинальность в суждениях, не свойственную его сверстникам, родители отдают его на воспитание *дамулле* Базар-*ахунд*у (ум. в 1668 г.) — в то время признанному наставнику *суфи*ев Ферганской долины. Дальнейшие духовные искания привели М. в Кашгар к видному накшбандийскому *шайх*у того времени Афак-*х^вадже* (ум. в 1693-94 г.), *мурид*ом которого он и стал. Уже тогда М. прославился как поэт-мистик и за ним прочно закрепился его литературный псевдоним. Духовное общение с Афак-*х^ваджой* произвело сильное впечатление на М., и, следуя совету своего наставника и внешнему смыслу одного из правил братства накшбандийа — *сафар дар ватан* («путешествие по родному краю»), он отправился в странствие, впечатления от которого изложил в поэтических произведениях, сравнивая свои ощущения с этапами духовного восхождения (*макамат*).

Побывав во многих городах Восточного Туркистана и Средней Азии, М. направился в Балх.

Страстная натура и безудержный дух протеста побуждали его выходить на площади и базары города и обращаться со стихотворными проповедями к толпе то с призывами одуматься, не совершать грехов, то с оскорбительными нападками на «властелинов, погрязших в делах греховных». Вскоре возмутитель спокойствия был обвинен местным правителем Махмуд-*бий*ем Аталыком в богохульстве и казнен. М. был похоронен в местности Ишканмиш, недалеко от Балха. С тех пор его могила является объектом паломничества.

Известность М. принесли его стихи на узбекском (чагатайском) и таджикском языках в виде *газел*ей и других строфических форм (*мухаммас, мусаддас, мустазад*) и рассказы в стихах, при составлении которых он искал доходчивую для широкого круга читателей форму. Легкая и музыкальная метрика (*'аруд/'аруз*) его стихов способствовала их широкому распространению в народе: почти сразу их стали распевать и декламировать во время «громких» *зикр*ов (*джахр*), на свадьбах, в чайханах, на базарах. С середины XVIII в. и до нынешнего времени в Узбекистане, Туркменистане, Киргизии, Афганистане, Кашгаре существуют особые поэтические собрания Машраб-*хонлик* (Машраб-*х^вани*), на которых толкование мистических стихов М. порождает бурные дискуссии и новые подражания. Составленный уже после смерти М. сборник его стихов (Диван-и Машраб, или Кисса-йи Машраб) стал едва ли не самым популярным на традиционных собраниях *отин-ойи*. Стихи М., переложенные на музыку, имеются в репертуаре любого *хафиз*а.

Участники упомянутых ритуальных собраний целиком или частично переписывали (и переписывают) сборники стихов М. Кроме того, до недавнего времени его сочинения или, чаще, их фрагменты были наиболее популярными в книжных лавках лубочной литературы. Об этом свидетельствует дошедшее до нас огромное количество рукописных сборников стихов поэта, хранящихся во многих рукописных собраниях мира. Его произведения были и остаются в числе наиболее часто издаваемых с момента появления литографий и типографий.

Сборник Диван-и Машраб — мифологизированное прозаическое жизнеописание поэта, включающее в себя собрание его стихов, последовательность которых, однако, не соответствует принятому в *диван*ах жанрово-алфавитному расположению. Поэтому название, закрепившееся за этим сборником, неточно — оно произошло от оригинального Дивана-йи М.

М. приписывают произведение Мабда-йи нур, которое содержит рассказы религиозно-этического, назидательного характера и представляет собой комментарии на узбекском языке к *байт*ам «Маснави» Джалал ад-дина Руми (1207–1273). В конце одного из списков Мабда-йи нур в форме пентаметра (*мухаммас*) сообщается, что автором этого сочинения в действительности является Рузи-*бай* Машраб ан-Насафи, известный как Машраб-и сани (М. Второй). Последний, кстати, писал, подражая М., и даже принял его литературный псевдоним.

Остается открытым вопрос об авторстве другого этико-дидактического произведения, приписываемого М., — Кимйа, которое некоторые специалисты считают второй частью Мабда-йи нур.

Лит-ра: *Н.Лыкошин*. Дивана-и Машраб и его наставники // ТВ. 1901, № 68, 73, 74, 77, 78; Дивана-йи Машраб. Жизнеописание популярнейшего представителя мистицизма в Туркестанском крае. С тюркского перевел и снабдил примечаниями Н.С.Лыкошин // ТВ. 1902, № 11, 35, 61, 78; *В.Л.Вяткин*. Ферганский мистик Дивана-и Машраб // Ал-Искандария (Сборник Туркестанского Восточного института в честь проф. А.Э.Шмидта). Таш., 1923; *Машраб Бабарахим*. Избранное. Таш., 1959 (пер. В.Липко); *Л.В.Дмитриева*. Описание тюркских рукописей Института востоковедения АН СССР. Вып. III, 1980, 89–90; *А.Фитрат*. Машраб // Илмий фикр. Таш., 1930 № 1; *А.Карцев*. Жизнь и газели Машраба // Литературный Узбекистан. Кн. 2. Таш., 1937; СВР ИВ АН Узб. ССР. II, 1954, 304–312; Машраб. Танланган шеърлар. Нашрга тайёрловчилар П.Шамсиев, А.Хайтметов. Тошкент, 1958; *Г.Гулом*. Икки Машраб // Кизил Узбекистон. 12.VII 1959; Машраб. Танланган асарлар. Нашрга тайёрловчи А.Абдугафуров. Тошкент, 1963; *А.Абдугафуров*. Машраб биографиясининг баъзи бир нукталари // Узбек тили ва адабиети. Тошкент, 1978, № 6; *он же*. Машраб качон тугилган? // Адабий мерос. Тошкент, 1980, № 4; Машраб Девон. Нашрга тайёрловчи В.Рахмонов. Тошкент, 1980; Бобораҳим Машраб. Мабдаи нур. Нашрга тайёрловчи И.Абдуллох. Тошкент, 1994; Бобораҳим Машраб. Кимё. Нашрга тайёрловчи И.Абдуллох. Наманган, 1999; *M.Hartmann*. Meshrab, der weise Haar und fromme Ketzer // Der islamische Orient. Bd. I. B., 1905; *H.F.Hofman*. Turkische Litteratur. Utrecht, 1969, 125–133.

С. Г.

Миградж (араб. *ми'радж* — «вознесение [Мухаммада]») — название мечети в селении Балтаси (Балтасинский район, Республика Татарстан), построенной по проекту Ш.Гараева и открытой в 1994 г. *Имам-хатыб* — Ж.В.Фазлыев.

Двухэтажная кирпичная однозальная с антресолью мечеть с *минарет*ом на крыше. Вестибюльный объем пристроен к восточному фасаду основного объема, занятого молельным залом для мужчин и антресолью для женщин. Вход в мечеть — на южном фасаде вестибюльного объема. В нем размещены: на первом этаже вестибюль, гардероб для мужчин, лестница в полуподвал с комнатами для омовений и санузлами и на второй этаж, где расположены комната *имам*а, гардероб для женщин и служебные помещения. Вход для женщин — на восточном фасаде вестибюльного объема. С площадки первого этажа лестницы попадаем в обширную комнату *мадраса*, расположенную в северном торце основного здания мечети под антресолью. Из вестибюля вход в молельный зал с полукруглым *михраб*ом. В противоположном от *михраба* конце зала и на одной оси с ним размещен мощный ствол *минарет*а, прорезающий весь объем мечети. Нижний ярус *минарет*а в зале служит центральной опорой для антресоли, занимающей северную треть

зала. Зал освещен большими, а антресоль — меньшими по размеру арочными окнами.

В интерьере глубокая ниша *михраба* открыта в зал высокой полукруглой аркой с резным обрамлением. В южной части зала в простенках окон устроены ниши с щипцовым завершением, в тимпанах которых размещены коранические надписи. Для того чтобы уменьшить высоту двусветного зала, в нем устроен подвесной потолок лучкового профиля из пластиковых плит с деревянной обрешеткой в местах стыков. Потолок устроен только до антресоли и охватывает половину ствола *минарета*. По периметру потолка протянут декоративный пояс из растительного орнамента.

На месте пересечения коньков крыш зального и вестибюльного объемов возвышается трехъярусный *минарет*. Винтовая лестница в стволе *минарета* ведет на световой фонарь *азанчи* и круговой балкон. *Минарет* увенчан восьмигранным шатром на невысоком барабане.

Над вестибюльным объемом устроен аттиковый этаж, углы которого увенчаны декоративными башенками с полусферическим завершением, а щипцы южного и восточного фронтонов — башенками с шатровыми завершениями. Над *михрабом*, *минаретом*, декоративными башенками возвышаются полумесяцы на шарах. Декоративное оформление фасадов построено на контрасте фигурных деталей из красного кирпича и стен из силикатного кирпича.

М. — современное культовое сооружение с традиционным объемно-планировочным решением зального объема и асимметричным пристроем развитого вестибюльного объема.

Х. Н.

Муджаддидийа (араб. «обновители») — самоназвание движения части мусульман Ферганы (а затем и соседних регионов), возникшего примерно в конце 70-х гг. XX в. Основатели движения — Рахматуллах-*'аллама* (ум. в 1981 г.) и 'Абдували-*кари* (оба из Андижана), учились в *худжре* у известного богослова Ферганской долины Хакимджана-*кари* Маргилани и затем у Мухаммаджана Хиндустани. Цели и задачи движения вытекали из его самоназвания: внести некоторые изменения в устоявшиеся среди местных ханафитов ритуалы и догматические представления, направить набирающий силу процесс реисламизации в русло «обновления и очищения» ислама от позднейших «новшеств», сформировать у верующих политическую позицию.

Поиск новых форм бытования ислама был стимулирован прежде всего продолжавшейся политикой секуляризации общества, проходившей на фоне явно обозначившегося начала кризиса коммунистической идеологии. Очевидно, революция в Иране и вооруженная борьба афганских *моджахедов* (араб. *муджахид*) против Советской Армии вдохновили М. на борьбу за воплощение своих идей — превращение «обновленного» ислама в государственную религию в процветающей стране под названием Мусулманабад. Руководители М. попытались в рамках общего процесса модернизации ислама «очистить» местные формы его бытования, носители которых, по их мнению, оставались недопустимо терпимыми к устоявшимся доисламским обрядам и ритуалам (традиционное паломничество-*зийара* к могилам «святых», чтение Корана за упокой души на могилах мусульман, совершение ритуала *рукйа/дам солмок* и т.д.). Трансформация и упадок ислама, по мнению идеологов М., породили реальную угрозу утраты местной общиной исламского характера. Суровому осуждению они подвергали тех, кто «превратил имамство в профессию» и в средство заработка. Уже в начале перестройки первое поколение М., заняв (фактически путем самоназначения, без соответствующих распоряжений Духовного управления) должности *имамов* и *хатибов* в некоторых мечетях Ферганы и Ташкента, демонстративно отказывалось от зарплаты из средств, поступающих в мечети, и занялось организацией собственного дела. Идеи и действия М. местные «традиционалисты» (ханафиты) расценили как «ваххабитские», и этот термин затем стали прилагать ко всем иным религиозным и религиозно-политическим движениям мусульман на территории бывшего СССР. Известны случаи, когда ханафиты Андижана силой прогоняли из мечетей всех, кого они считали «ваххабитами». Раскол привел также к обособлению групп обучения (*худжра*) «ваххабитов» и ханафитов, и преподаватели обеих школ ревностно следили за тем, чтобы их ученики не общались друг с другом.

В конце 70-х гг. М. были не столь активны в пропаганде своих идей. В условиях фактического отсутствия местных изданий религиозной литературы любое зарубежное издание на арабском и, реже, на персидском языках, в котором толкование мировых проблем и событий резко отличалось от стандартно-советского, воспринималось как скрываемая от российских мусульман истина. Еще больший интерес вызывала попадавшая в руки верующих (в частности, благодаря паломникам) литература ваххабитского толка: давний успех идеологов этого движения, добившихся превращения «очищенного» ислама в государственную идеологию Саудовской Аравии, служил вдохновляющим примером для местных мусульман. Степень влияния этой литературы на ранних М. не была решающей, но уже с середины 80-х гг. сочинения идеологов религиозно-политических движений в арабских странах стали для руководителей М. серьезным катализатором в поиске политических и религиозных идеалов. Ныне ваххабитская литература поступает (чаще всего нелегально) в мусульманские республики Средней Азии и Кавказа на местных языках.

Термин *ваххаби* («ваххабит») фактически используется в государствах Средней Азии (и в России) в значении «приверженец политического ислама», «фундаментализма», «исламизма» и т.п. С самого начала Рахматуллах-*'аллама*, 'Абдували-*кари* и их последователи характеризовали свои действия как «обновление» ислама. Проблема сочетания многовековых традиций и «нов-

шеств» в исламе (в том числе в центральноазиатском регионе) не нова. Одни «реформаторы» выступали за «очищение» ислама, другие (как, например, центральноазиатские джадидисты) — за его «модернизацию», приспособление к новым условиям научно-технического прогресса. В этом отношении реформаторские усилия узбекистанских и таджикистанских М. (во главе с Абдулло Нури) не оригинальны.

«Традиционалисты» (в частности, знаменитый теолог Мухаммаджан Хиндустани) крайне отрицательно относились не только к догматическим и ритуальным нововведениям М., но и к их политическим притязаниям, видя в них влияние зарубежных «ваххабитов». И хотя сами «традиционалисты» (особенно в Андижане и Коканде) расходились между собой в своем отношении к религиозной политике государства, большая часть их (в том числе и *домла* Хиндустани) единодушно осуждали «ваххабитов».

Мухаммаджан Хиндустани неоднократно пытался остановить начавшийся раскол среди своих учеников, однако после его смерти (1989 г.) конфликт разгорелся с новой силой и стороны буквально утонули в бесплодных догматических спорах. Вторую попытку к примирению (*сулх*) предпринял бывший *муфтий* Мухаммад Садик Мухаммад Йусуф (1989–1993). Однако состоявшийся в Духовном управлении диспут (май 1990 г.) «ваххабитов» и ханафитов привел лишь к обострению отношений. Споры и столкновения (вплоть до физической расправы) стали довольно обычным явлением для Ферганы того времени.

Сохранившийся после распада СССР светский характер государств региона побудил руководителей М. активизировать политическую деятельность и пропаганду своих идей. Это осложнило отношение М. с правительствами республик региона, которые, не имея опыта работы с представителями религиозных течений, прибегали и прибегают к крайностям — от осторожного заигрывания (Кыргызстан) до прямого давления (Узбекистан).

К концу 80-х — началу 90-х гг. появилось множество новых исламских группировок и движений, отличных от М., в Фергане, Ташкенте, других областях Узбекистана и в соседних республиках. Одни из них — явно «импортированные» (в частности, партия Хизб ат-тахрир ал-ислами), другие возникли на местной почве (Акромийлар, Узун саколлар и т.д.). В отличие от М., не раз заявлявших о своей приверженности ханафитскому *мазхабу*, руководители новых группировок уже открыто отошли от ханафитского толка. Усиливающееся по отношению к ним давление со стороны государства и конформистского крыла ханафитов стимулирует их религиозный фанатизм и политический экстремизм в попытке самосохранения.

Лит-ра: *Abduvakhitov A.* Islamic Revivalism in Uzbekistan. Russia's Muslim Frontiers. Ed. by D.F.Eickelman. Indiana University Press, 1993, 79–100; *он же.* An Independent Uzbekistan: A Muslim Community in Development // The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia. Ed. M.Bordeaux. N. Y., 1995, 293–305; *Бабаджанов, Камилов.* Хиндустани (в печ.).

Б. Б., М. Кам.

Мусульманский чекан Средней Азии. В первые десятилетия существования Халифата на землях, отвоеванных арабами у Византии, монеты чеканились по византийским образцам, на территории Ирана — по сасанидским; те и другие несли соответствующие изображения и короткие арабские надписи благочестивого характера (*басмала*, *шахада* и т.д.). Точно так же и в Средней Азии в первое время после арабского завоевания монеты выпускались по местным образцам — по типу сасанидских, хорезмшахских, бухархудатских *драхм*, медных монет с изображением верблюда, коня и т.д. С конца VII в. в Мерве, во второй половине VIII в. в Мавараннахре была налажена чеканка строго мусульманских монет. Начало собственно М. ч. было положено реформой омейядского *халифа* ‘Абд ал-Малика (685–705), проведенной в самом конце VII в. В отличие от прежних эмиссий пореформенные монеты — моноэпиграфические, они несут только арабские легенды, выполненные куфическим письмом. В поле, т.е. в центре лицевой стороны (аверса), помещено кораническое изречение «Нет божества, кроме Аллаха единого, нет ему сотоварища», по кругу проходит надпись с выпускными сведениями, включающая указание на место и год чеканки (по лунной *хиджре*) и наименование монеты — *динар* (золотая), *дирхам* (серебряная), *фалс* (медная). Поле оборотной стороны (реверса) *динар*ов и *дирхам*ов занято коранической цитатой (*сура* 112: «Аллах един, Аллах вечен, не родил и не был рожден, и не был ему равным ни один»), круговая легенда включает вторую выдержку из Корана (*сура* 9:33 или *сура* 61:9): «Мухаммад — посланник Аллаха, который послал его с прямым путем и религией истины, чтобы проявить ее выше всякой религии, хотя бы и ненавидели это многобожники».

Таким образом, в монетных текстах (тиражированных десятки миллионов раз) нашли достаточно развернутое выражение два основных догмата ислама — исповедание единобожия и признание пророческой миссии Мухаммада. Сакральны все монетные тексты, помещенные на *динар*ах и *дирхам*ах, включая даже легенду с выпускными сведениями, которая открывается формулой «Во имя Аллаха чекан этот...»; несколько иначе с надписями на *фалс*ах — они демонстрируют очень большое разнообразие. К концу омейядского периода (661–750) сложился формуляр, который стал базовым для последующих веков: аверс — как у *динар*ов и *дирхам*ов, в поле реверса — вторая часть *шахады* («Мухаммад — посланник Аллаха»), вокруг — упоминание правителя (правителей). С приходом к власти Аббасидов (750–1258) стал меняться формуляр *динар*ов и *дирхам*ов, окончательно сложившийся в первой половине IX в. Аверс получил вторую (внешнюю) круговую легенду: «Аллаху принадлежит власть и раньше, и позже,

а в тот день возрадуются верующие помощи от Аллаха» (30: 3/4–4/5), в поле реверса вместо коранической цитаты стали помещать надпись, включающую сочетание *ли-Ллах* (очевидно, это усеченное выражение *ал-мулк ли-Ллах*, т.е. «власть принадлежат Аллаху»), вторую часть *шахады* и имя *халифа* (не имя, полученное при рождении, а теофорное, принятое при восшествии на престол или данное предшественником; оно выражает связь с Богом, отношение к нему и обязательно включает компонент «Аллах», например ал-Мутаваккил ʻала-Ллах — «уповающий на Аллаха»).

На базе аббасидского монетного формуляра развивался весь последующий домонгольский монетный формуляр конца IX — начала XIII в. (чекан Саманидов, Караханидов, Газневидов, Сельджукидов, Ануштегинидов). При Саманидах (конец IX – X в.) на *динар*ах и *дирхам*ах после имени *халифа* стали регулярно помещать упоминание саманидского *амир*а. Уже в начале XI в. на караханидских *дирхам*ах исчезла аверсная кораническая цитата, а на газневидских *динар*ах и *дирхам*ах имя *халифа* переместилось с реверса на аверс; последнюю особенность унаследовали монеты Сельджукидов. К середине XII в. у Сельджукидов и Караханидов сложился новый формуляр *динар*ов и *дирхам*ов: на аверсе обе части *шахады*, имя *халифа*, выпускные сведения; на реверсе поле целиком занято упоминанием правителя, круговая легенда включает кораническую цитату или продолжение упоминания эмитента либо еще раз выпускные сведения. Эта схема характерна и для монет Ануштегинидов (вторая половина XI — начало XIII в.). Еще сильнее трансформировался формуляр *фалс*ов, чеканившихся почти исключительно Караханидами; к началу XIII в. на большинстве их остались только имя государя и выпускные сведения.

В постсаманидское время заметно обогатился репертуар монетных надписей, прежде всего за счет титулатуры, включавшей, в частности, большое число почетных прозваний (араб. *лакаб*). Особенно многочисленны и разнообразны караханидские *лакаб*ы. Самыми распространенными были *лакаб*ы с компонентом *ад-даула*, например *Кутб ад-даула* («полюс державы» — имеется в виду мусульманская держава, главой которой продолжал оставаться аббасидский *халиф*). Пиетет *халифу* выражался и в таких *лакаб*ах, как *Сайф халифат Аллах* («меч наместника Аллаха»), *Сафи амир ал-му'минин* («избранник повелителя верующих»). Засвидетельствованы также *лакаб*ы *Зайн ад-дин* («украшение веры»), *Насир ал-хакк ва-д-дин* («защитник истины и веры»), *Шамс ал-милла* («солнце религии»), *ʻИзз ал-умма* («слава общины»), *Шараф ал-ислам* («гордость ислама»), *Кахф ал-муслимин* («прибежище мусульман»), *Захир ад-даʻва* («опора призыва к вере») и т.д. Со второй половины XI в. Сельджукиды, а позднее Караханиды (992–1211) и Ануштегиниды (1077–1231) использовали только *лакаб*ы типа *ʻАла' ад-дунйа ва-д-дин* («величие мира и веры»).

Арабское письмо как «священный символ ислама» оставалось господствующим и в караханидском чекане, но на некоторых монетах конца X — конца XI в. помещались короткие (в однотри слова) надписи уйгурским письмом. Если при Саманидах моноэпиграфический канон соблюдался абсолютно, то ряд караханидских и в меньшей степени сельджукидских монет несут различные изображения — чаще оружия, иногда живых существ. В караханидском чекане почти все зооморфные сюжеты помещены на *фалс*ах — Караханиды шли на нарушение установок ислама при выпуске монет, рассчитанных на внутреннее употребление.

Особую категорию монет составляли так называемые черные *дирхам*ы (иначе бухархудатоидные), ходившие только в Мавараннахре. Они выпускались по образцу доисламских *драхм* правителей Бухары, *бухар-худат*ов, и несли на одной стороне изображение алтаря огня со стражами по бокам, на другой — бюст царя; от домусульманских прототипов они отличались большей схематичностью и короткой (обычно в одно слово) арабской надписью. Несмотря на наличие домусульманских по происхождению изображений, в том числе прямо связанных с зороастризмом (!), такие монеты продолжали чеканить и пускать в обращение до второй половины XII или начала XIII в. Хотя их выпуск и обращение были санкционированы мусульманским государством (сначала *халиф*ами, потом саманидскими и караханидскими правителями), а сами «черные *дирхамы*» фигурируют в сочинениях по *фикх*у как законное платежное средство, некоторые потребители «аннулировали» помещенные на них изображения, перечеркивая бюст царя, «отсекая» ему голову или процарапывая слово *ла* («нет»).

В результате монгольского завоевания (1219–1221) Средняя Азия после многовекового господства ислама оказалась под властью немусульманских государей, что отразилось и в монетном чекане, демонстрирующем большой разнобой. Одни эмиссии следовали домонгольским традициям, другие отошли от них очень далеко. Так, на ряде самаркандских *дирхам*ов XIII в. проставлены только выпускные сведения и ираноязычные или тюркоязычные легенды типа «Кто в Самарканде и округе этого города не будет брать эту монету, тот преступник». Связь с исламом проявляется в таком чекане только в использовании арабского письма. В некоторых серебряных эмиссиях Тараза конца XIII в., вообще без надписей (!), утрачена и эта связь. Новый, более или менее единый монетный формуляр сложился в первой половине XIV в. после того, как приняли ислам правители всех трех монгольских государств (Джучидов, Чагатаидов, Хулагуидов), включавших после распада единой империи среднеазиатские земли. На аверсе серебряных монет помещались *шахада* и имена четырех «праведных» *халиф*ов (Абу Бакра, ʻУмара, ʻУсмана, ʻАли), на реверсе — упоминание государя с благопожеланием; выпускные сведения, давно уже утратившие *басмалу*, не имели стабильной позиции; на джучидских монетах они часто замещают *шахаду*.

В золотом и серебряном чекане Тимуридов, Шибанидов, Аштарханидов эта схема дожила

до XVIII в., изменения прослеживаются прежде всего в особенностях упоминания эмитентов. Если в чекане Тимура и его внука Улугбека заметны следы тюрко-монгольских кочевых традиций, то другой внук Тимура, *султан* Халил, именуется на монетах «[Тот, который] вверяет [себя] Всеславному Судии» (т.е. Аллаху). Благопожелание, краткое в XIV — начале XV в. («Да продлит Аллах его царствие!»), к концу XV в. стало более развернутым («Да продлит Аллах Всевышний его царствие и власть!»), а у Шахруха, сына Тимура, приобретает вид «Да продлит Аллах его царствие и *халифат*!» — так отразились на монетах претензии этого благочестивого государя на главенство не только в светской, но и религиозной сфере. Шайбани-*хан*, выступавший ревностным защитником суннитского «правоверия», титуловался на серебряных монетах *Имам аз-заман ва-халифат ар-Рахман* («Имам [своей] эпохи и наместник Всемилостивого [Аллаха]»), чем подчеркивал теократический характер своей власти. Почти все прочие Шибаниды помещали на монетах «почетную *кунью*» *Абу-л-гази* или титул *гази*, т.е. аттестовали себя как воителей за веру, так как неоднократно совершали походы и набеги на владения иранской династии Сафавидов, исповедовавших ши'изм, приравненный суннитскими законоведами Мавараннахра к «неверию». Медный чекан XIV–XVIII вв. был преимущественно анонимным, монетные тексты обычно исчерпываются выпускными сведениями. Только на медных монетах встречаются изображения живых существ.

В конце XVIII – XIX в. почти все среднеазиатские земли, кроме Южной Туркмении, входили в состав трех ханств — Бухарского (династия Мангытов), Кокандского (династия Мингов), Хивинского (династия Кунгратов). Для золотых и серебряных монет всех трех династий характерен единый формуляр: на одной стороне — упоминание правителя, на другой — название монетного двора. Из бухарских *амир*ов только двое проставляли на монетах свое имя, а один также титул *амир ал-му'минин*. В большинстве случаев золотой и серебряный чекан Мангытов осуществлялся в честь усопших государей — Хайдара (1800–1826) и *Шах*-Мурада (1826), названного на монетах *ма'сум гази* («безгрешный воитель за веру»; обычная формула: «Да будет милосердие [Аллаха] над безгрешным воителем за веру»). На всех мангытских монетах, включая медные, Бухара названа «благородной» (*шариф*); этот эпитет город получил потому, что издревле являлся оплотом «правоверия», при Мангытах Бухара — крупнейший религиозный центр Средней Азии. В отличие от бухарских все золотые и серебряные монеты Коканда и большинство хивинских чеканились от имени здравствующего правителя. На некоторых из них выбиты стихотворные легенды на таджикском языке, причем на хивинских подчеркнуто, что чекан осуществляется Божьей милостью (пример: «Чеканил на золоте *сайийд* Мухаммад-*хан* [благодаря] дарующему милости Богу»). Один из кокандских *хан*ов изредка прибегал к титулам *амир ал-муслимин* и даже *имам ал-муслимин*. У Кунгратов название монетного двора сопровождается эпитетами, аттестующими Хорезм как оплот мусульманского «правоверия»: *дар ал-му'минин* («обитель верующих»), *дар ал-ислам, кутб ал-ислам* («полюс ислама»), *куббат ал-ислам* («купол ислама»), *ма'дин ал-ислам* («рудник ислама»), *ма'дин ал-'улама'* («рудник ученых»), *ма'дин ал-фудала'* («рудник достойных»). Надписи большинства медных монет конца XVIII — начала XX в. ограничены выпускными сведениями, изображения живых существ на них полностью отсутствуют.

Таким образом, к концу своего существования М. ч. Средней Азии вернулся к тому, с чего начинал — к моноэпиграфичности. Однако разница между самыми ранними и самыми поздними среднеазиатскими мусульманскими монетами огромна. В конце VII – VIII в., когда исламизация Средней Азии только начиналась, монеты были максимально сакрализованы, на них помещались коранические изречения, *шахада, басмала*, вовсе отсутствующие в чекане XIX — начала XX в., когда ислам занимал господствующие позиции во всех сферах жизни. М. ч. Средней Азии прошел длительный путь развития, утратив на этом пути все, с чего начинал, кроме арабской графики и выпускных сведений. Впрочем, принципиально такой же, хотя и с некоторыми вариациями, была эволюция монетного чекана на большинстве территорий, входивших в состав Халифата.

Лит-ра: *В.Г.Тизенгаузен*. О саманидских монетах // Тр. ВОИРАО. Ч. I. СПб., 1855, 1–238; *он же*. Монеты Восточного халифата. СПб., 1873; *М.Е.Массон*. Исторический этюд по нумизматике Джагатаидов // Тр. САГУ. Нов. сер. Вып. CXI. Таш., 1957, 41–108; *Е.А.Давидович*. История монетного дела в Средней Азии XVII–XVIII вв. (Золотые и серебряные монеты Джанидов). Душ., 1964; *Г.А.Федоров-Давыдов*. Нумизматика Хорезма золотоордынского периода // Нумизматика и эпиграфика. V. М., 1965, 179–224; *Р.З.Бурнашева*. Монеты Бухарского ханства при Мангытах (середина XVIII — начало XX в.) // ЭВ. XVIII. Л., 1967, 113–128; XXI. Л., 1972, 67–80; *М.А.Сейфеддини*. Монеты ильханов XIV века. Баку, 1968; *Е.А.Давидович*. Денежное хозяйство Средней Азии после монгольского завоевания и реформа Мас'уд-бека (XIII в.). М., 1972; *С.Х.Ишанханов*. Каталог монет Коканда XVIII–XIX вв. Таш., 1976; *Ходжаниязов*. Каталог монет государства Великих Сельджуков. Аш., 1979; *Е.А.Давидович*. История денежного обращения средневековой Средней Азии (медные монеты XV — первой четверти XVI в. в Мавераннахре). М., 1983; *М.Б.Северова*. Коллекция монетных штемпелей Хивинского ханства из Государственного Эрмитажа // ЭВ. XXIV. Л., 1988, 94–114; *Е.А.Давидович*. Корпус золотых и серебряных монет Шейбанидов. XVI век. М., 1992; *Б.Д.Кочнев*. Караханидские монеты: источниковедческое и историческое исследование. Автореф. докт. дис. М., 1993; *он же*. Монетное дело в государстве Амира Темура и Темуридов // ОНУз. 1996; № 7–10, 75–82; *А.Х.Атаходжаев*. Центральноазиатские медные монеты VIII–X вв. как исторический источник. Автореф. канд. дис. Самарканд, 1998; *B.D.Kochnev*. The last period of Muslim coin minting in Central Asia (18th–early 20th century) // MC. Bd. 1, 431–444.

Б. К.

Мухаммад Парса, *хаджа* Мухаммад б. Мухаммад б. Махмуд Шамс ад-дин ал-Хафизи ал-Бухари (ум. в 1420 г.) — известный богослов-ханафит и идеолог братства накшбандийа. Родился (точная дата неизвестна: называют 1345, 1348 и 1355 гг.) в бухарской семье ханафитских богословов, одним из его предков был Хафиз ад-дин ал-Кабир ал-Бухари (ум. в 1291 или 1294 г.) — крупнейший *факих* Бухары своего времени. М. П. умер в Медине на обратном пути из своего второго *хаджжа*, там же и похоронен — в Центральной Азии его *мазара* нет.

До последних дней жизни М. П. не переставал заниматься ханафитским *фикх*ом. Первым его учителем был Абу Тахир Мухаммад ат-Тахири ал-Халиди ал-Уши, который унаследовал, с одной стороны, ханафитские традиции знаменитой бухарской семьи ал-Махбуби, а с другой — традиции ʻАла' ад-даула ас-Симнани (ум. в 1336 г.). Последний владел духовными традициями нескольких *силсила*, среди которых выделяются традиции, восходящие к Наджм ад-дину ал-Кубра и Шихаб ад-дину ас-Сухраварди. В своих трудах М. П. опирался в первую очередь на традиции старой школы Мавараннахра. Так, в Хафтад-у-се фирка («Трактат о 73 общинах ислама») матуридиты (*ахл-и савад-и аʻзам*) названы «единственно спасающейся общиной» (*фирка-йи наджийа*). Однако в его системе рамки *фикх*а сильно сужены и ограничены кратким перечислением основных ритуальных обязанностей и запретов для верующих (см. его комментарий на Фикх ал-Кайдани Лутф Аллаха ан-Насафи, ум. ок. 1349 г.).

Однако значение личности М. П. состоит прежде всего в той роли, которую он сыграл в развитии братства хваджаган-накшбандийа в первом поколении после Баха' ад-дина Накшбанда (ум. в 1389 г.). Не будет преувеличением сказать, что именно он и его сторонники из числа современников подготовили вышедшее из сельской среды бухарского оазиса братство для деятельности в столичных кругах Герата, где х^ваджаган под своим новым названием накшбандийа сделало решающие шаги к мировому успеху.

М. П. сумел вновь связать х^ваджаган с трудами великих суфийских *шайх*ов домонгольского периода, особенно хорасанской школы. Это явствует из главного его сочинения — Фасл ал-хитаб («Окончательное решение»), в котором он широко использовал труды Абу ʻАбдаллаха Мухаммада б. ʻАли ал-Хакима ат-Тирмизи (ум. в 898 г.), Абу Бакра ал-Калабади ал-Бухари (ум. в 990 или 995 г.), Абу ʻАбд ар-Рахмана Мухаммада ас-Сулами (ум. в 1021 г.), Абу Ибрахима ал-Мустамли (ум. в 1042 г.), Абу-л-Касима ал-Кушайри (ум. в 1072 г.), Абу Хамида ал-Газали (ум. в 1111 г.) и многих других.

М. П. ввел философию Ибн ʻАраби в мир идей х^ваджаган. Об этом свидетельствует не только приписываемый ему комментарий на Фусус ал-хикам (авторство М. П. оспаривается), но и тот факт, что в Фасл ал-хитаб М. П. обильно цитирует ал-Футухат ал-маккийа («Мекканские откровения») андалузского *шайх*а. Хорошо известно, что учение Ибн ʻАраби о единстве бытия (*вахдат ал-вуджуд*) было принято братством накшбандийа (это положение сохранялось до XVII в., а в некоторых регионах и позднее).

М. П. — первый видный бухарский ученый, ставший последователем Баха' ад-дина Накшбанда. Уже этим он открыл новые перспективы братству. Кроме того, своим главным сочинением он внес вклад в процесс выработки той способности к синтезу разных практик и учений, на которую *шайхи* х^ваджаган претендовали еще раньше. Название труда — Фасл ал-хитаб (ср. К. 39:20) — программно: оно означает синтез двух на первый взгляд несовместимых учений, и это есть завершение поисков и раздумий. В стремлении к синтезу М. П. явился примером: в его личности соединились качества ученого и учителя-мистика, что стало характерным для многих представителей накшбандийа, особенно в Османской империи. Не случайно его назвали «объединителем двух знаний: *шариʻат*а и сокровенной истины» (*ал-джамиʻ байна ʻилмайн аш-шариʻа ва-л-хакика*). При этом в системе его религиозных воззрений нашлось место и носителям харизмы (*барака*) — представителям «народного» ислама, чаще всего это центральноазиатские потомки пророка Мухаммада. М. П. специально собирал в отдельные главы предания о «достоинствах» (*манакиб*) членов «святых» семейств.

Место М. П. в цепи духовной преемственности (*силсила*) накшбандийа не соответствует его значению. *Силсила* либо обходит его, устанавливая прямую связь между Баха' ад-дином и Йаʻкубом Чархи, либо ведет через ʻАла' ад-дина ʻАттара (ум. в 1400 г.) к М. П. Часто М. П. называется вторым заместителем (*халифа*) Баха' ад-дина после ʻАла' ад-дина. Об этом в источниках XV в. речи нет; в них ясно говорится о том, что М. П. подчинялся ʻАла' ад-дину при жизни последнего. С другой стороны, в агиографиях есть и рассказы, отдающие предпочтение М. П. в качестве наследника Баха' ад-дина. В целом ситуация после смерти Накшбанда и особенно ʻАла' ад-дина представляется неоднозначной, и можно прийти к выводу, что единого главы движения х^ваджаган в тот период не было вообще. Очевидно, прямое влияние М. П. как учителя-мистика ограничивалось кругом его непосредственных учеников. Потомки М. П. образовали свою линию преемственности через его сына — Абу Насра (ум. между 1459 и 1461 гг.), начиная с которого они служили наследственными *шайх ал-ислам*ами в г. Балхе. Кроме Абу Насра известно довольно мало учеников М. П., в их числе: автор знаменитого труда Китаб-и мулла-зада, известный как Муʻин ал-фукара', а также Абу-л-Касим Мухаммад б. Масʻуд — автор Рисала-йи баха'ийа, одного из главных агиографических сочинений о Баха' ад-дине, и редактор составленных М. П. изречений ʻАла' ад-дина. Еще один ученик М. П. — Илйас б. Йахйа' ар-Руми (XV в.), завершив учебу в Бухаре, был назначен *султан*ом Мурадом II (1421–1444) преподавате-

лем (*мударрис*) в *мадраса* г. Мерзифон. Представители школы ар-Руми — Мухаммад б. ал-Хасан ас-Самсуни (ум. в 1514-15 г.), Са'д Аллах б. 'Иса Са'ди-*эфенди* (ум. в 1538-39 г.) — впоследствии занимали высокие посты в Османской империи.

О характере образования и круге научных интересов М. П. косвенно может свидетельствовать известная библиотека его имени. Собственные сочинения М. П. показывают, что он активно пользовался рукописями из этой библиотеки. Главным признаком принадлежности к ней книг служат оттиски печатей *вакфа*, изготовленные в конце XVIII — начале XIX в. До сих пор в четырех государственных и двух частных собраниях мира выявлено 122 сочинения, отмеченные этими печатями. По старым пометам, имеющимся в рукописях, установлено, что древняя часть библиотеки восходит к бухарским *садр*ам (XII в.). Затем она перешла к вышеупомянутому Хафиз ад-дину ал-Кабиру и долго оставалась в его семье. В 1407-08 г. на ее содержание были выделены *вакфы*. Распорядителем *вакфа* стал М. П., затем эта функция перешла к его сыну Абу Насру.

Намеки письменных источников на политическую деятельность М. П. так скудны (либо относятся к более позднему времени), что нет оснований утверждать, что уже при нем х^{в}аджаган перешли к политической активности времен *х^{в}аджи* Ахрара (1404–1490).

Сочинения М. П. изданы только частично и не всегда критически. Полного перечня их пока нет. В предисловии Н.Тосуна к его переводу Рисала-йи кудсийа представлен список, дополненный Ю.Паулем во введении к изданию Рисала-йи дар байан-и зикр-и джахр. В приведенном ниже перечне названы лишь некоторые рукописи, хранящиеся в России и Узбекистане (нельзя исключать и вероятность повторов — одни и те же сочинения могли быть указаны под разными названиями). Ряд трудов М. П. представляет собой извлечения, прежде всего из его Фасл ал-хитаб. Монографического исследования творчества М. П. пока нет.

Не изданы: Фасл ал-хитаб ли-васл ал-ахбаб: много рукописей, литографированное издание (Таш., 1913), перевод на современный турецкий язык, Дж.Мисгарнижад готовит сочинение к изданию в Тегеране. Автограф отмечен S.Laugier de Beaurecueil в Кабульском музее. Ал-Фусул ас-ситта: труды М. П. по комментированию Корана (*тафсир*), полного комментария, кажется, нет. Сохранились *тафсиры* на *суры* 97–104 и на *суру* ал-Фатиха. По-видимому, автограф комментария на восемь *сур* хранится в Ташкенте (ИВ АН РУз, 2180, не каталогизирован). Макамат-и 'Ала' ад-дин 'Аттар: изречения этого *шайха*, не содержащие никаких биографических сведений (ИВ АН РУз, 2520/II, СВР, III, 2420). Рисала-йи кашфийа: краткое изложение мистических верований (ИВ АН РУз, 8183/VI, СВР, VIII, 5969). Рисала-йи махбубийа: очень краткое изложение (ИВ АН РУз, 84/II, СВР, III, 2428; СПб., РНБ, 612). Шарх-и хакк ал-йакин. Рисала фи-л-мазарат / Ахвалат-и Макка-йи му'аззама / Рисала дар аусаф-и Ка'ба-йи му'аззама ва-Макка-йи муджаззама: описание святых мест в Сирии, Ираке и Мекке (СПбФ ИВ РАН, С1351, С2210; Рук. СПбГУ № 386, л. 3а–6б; ИВ АН РУз, 1844/IV — последние два не каталогизированы). Рисала-йи мунтахаба мин 'акида Аби-л-Касим ас-Самарканди (СПб., РНБ, 73; автограф хранится в Тегеране, Senat-Sina, 228/IV): извлечение из описания религиозных воззрений названного богослова.

Следующие сочинения, по всей вероятности, извлечения из Фасл ал-хитаб: Рисала-йи таххик аз-заман, или Рисала фи таххик аз-заман ва-л-макан; Рамз ал-актаб. Не названные Н.Тосуном сочинения: Дар байан-и нийатха; Хафтад-у се фирка (ИВ АН РУз, 10870/III, л. 284б–305б, не каталогизирован; связь с Рисала-йи мунтахаба мин 'акида Аби-л-Касим ас-Самарканди пока не выяснена).

По *фикху*: Шарх-и Фикх-и Кайдани (к сочинению Лутф Аллаха ан-Насафи, ИВ АН РУз, 4846/II, л. 51б–120б, не каталогизирован); Насаб аш-шайх ал-имам маулана Садр аш-шари'а (араб.).

Для Шарх-и хавасс-и намаха-йи худай, или Шарх-и асма' Аллах, а также Рисала-йи иман авторство М. П. точно не установлено.

Издания и современные переводы: Тухфат ас-саликин. Дели, 1970; Рисала-йи кудсийа. Изд. Тахир-и Ираки. Тегеран, 1975 (с обширным предисловием); то же. Изд. Малик Мухаммад Икбал. Равалпинди, 1975; Mohammed Bahaeddin Hazretlerinin Sohbetleri (тур. пер.), Necdet Tosun. İstanbul, 1418/1998; Фасл ал-хитаб. Tevhide Giriş (тур. пер.), Ali Husrevoğlu. İstanbul, 1988; *Jurgen Paul*. Muhammad Parsa: Sendschreiben über das Göttesgedenken mit vernehmlicher Stimme // МС, 3, 5–41. Издания сочинений со спорным авторством: Шарх Фусус ал-хикам. Изд. Джалил Мисгарнижад. Тегеран, 1987–1988; Анис ат-талибин ва-'уддат ас-саликин. Изд. Халил Ибрахим Сари Оглы. Тегеран, 1993 (приписывается некоему Салаху б. Мубараку ал-Бухари).

Лит-ра: *Г.И.Костыгова*. Персидские и таджикские рукописи Государственной публичной библиотеки им. М.Е.Салтыкова-Щедрина. Л., 1968; *А.Б.Халидов*. Рукописи из библиотеки Мухаммада Парса // ПВ. Вып. 6. 1994, 506–519; *S.Laugier de Beaurecueil*. Manuscrits d'Afghanistan. Le Caire, 1964; *Robert McChesney*. Parsaiyya // EI, NE, VIII, 20; *A.Monzavi*. A Catalogue of Persian Manuscripts. Teheran, 1349/1970; *H.Algar*. Reflections of Ibn Arabi in Early Naqshbandi Tradition // Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society. 1991, № 10, 45–66; *Paul*. Doctrine; *Ashirbek Muminov, Šovosil Ziyadov*. L'horizon intellectuel d'un érudit du XV-e siècle: nouvelles découvertes sur la bibliothèque de Mohammad Parsa // A.Muminov (ed.). Patrimoine manuscrit et vie intellectuelle // CAC, № 7 (1999), 77–98; *Maria Subtelny*. The Making of Bukhara-yi Sharif: Scholars, Books and Libraries in Medieval Bukhara. The Library of Khvaja Muhammad Parsa (в печ.).

Аш. М., Ю. П.

Нава'и (Навои), Низам ад-дин *мир* 'Али Шир (1441–1501) — *суфий*-поэт, государственный деятель при дворе Тимурида Хусайна Байкары (1469–1506) в Герате. Автор более 30 произведений, основная часть которых написана на чагатайском языке и популярна по сей день. Н. считают основателем узбекской литературы и поэзии. Весьма ощутимо влияние его творчества на тюркоязычную мистическую поэзию и прозу Средней Азии.

Семья Н. была близка к Тимуридам. Н. рос вместе с Хусайном Байкарой и даже учился с ним в одной *мадраса*. После прихода к власти последнего он служил сначала (1469–1472) в придворной администрации в качестве «приближенного господина» (*мукарраб-и хадрат*), а затем (1472–1476) — «главой высшего дивана» (*бек-и дивана-йи а'ла*). В 1476 г. Н. подает в отставку. Этот год — поворотный в его судьбе: под влиянием 'Абд ар-Рахмана Джами (1414–1492) он «становится на Путь» — вступает в братство накшбандийа. Посвящение получает от Джами и знаменитого *х^{в}аджи* Ахрара (ум. в 1490 г.). При этом последний в своих письмах отговаривал Н. от полного отстранения от дворцовых дел: во-первых, согласно правилу накшбандийской традиции «уединение в обществе» (*халват дар анджуман*), оставаясь в миру, можно «продолжать Путь», во-вторых, непосредственный контакт с властями для члена накшбандийа весьма желателен, дабы выполнить одну из главных задач этого братства — «защищать *шари'ат* во дворцах *султанов*». Следуя этим наставлениям, Н. старался сохранить влияние при дворе даже после того, как оставил службу.

С 1476 г. и до конца жизни Н. занимался в основном творчеством, лишь на короткое время (в 1487 г.) став правителем г. Астрабада. Тогда же он намеревался совершить *хаджж*, но Хусайн Байкара, не желая разлучаться со своим самым преданным советником, не отпустил его.

Советские (большей частью узбекистанские) исследователи основное внимание сосредоточивали на поэтическом творчестве Н., совершенно игнорируя или неверно истолковывая традиционный религиозно-мистический дух его поэзии. Крайне слабо исследованы собственно религиозные произведения Н., которые занимают в его творческом наследии не меньшую (если не большую) долю. Из них довольно значительны по объему: поэма в форме *маснави* Сирадж ал-муслимин — об основных регламентированных нормах *шари'ата*; Мунаджат — прозаическое произведение с традиционными для этого жанра выражениями мольбы автора к Творцу о прощении проступков и грехов; религиозно-мистическое произведение Назм ал-джавахир (1485 г.) — комментированный стихотворный (266 *руба'и*) перевод на чагатайский язык известного сочинения Наср ал-ла'али' (изречения, приписываемые *халифу* 'Али).

Н. работал в тесном контакте с Джами: считая его своим учителем, Н. старался расширить аудиторию читателей его сочинений. Первым делом Н. перевел на чагатайский язык известное произведение Джами Чихил хадис («Сорок *хадисов*») — переложение *хадисов* в стихах на персидском языке. Затем, в 1496 г., Н. перевел на чагатайский язык его Нафахат ал-унс, добавив сведения о 170 тюркских и индийских *шайхах* и назвав свое произведение Наса'им ал-махабба. Таким образом, Н. составил сборник кратких биографий 770 суфийских *шайхов*, сведения о некоторых из них в других источниках не встречаются. В этом же жанре Н. составил свою сокращенную версию Та'рих-и анбийа' ва-хукама' (1485–1498).

Н. постоянно обращался к суфийским терминам и понятиям. Так, в поэме Махбуб ал-кулуб (1500 г.) интерес представляет его толкование категории *'ишк* («страстная любовь»), которую он подразделил на три вида: 1) *'ишк-и 'авамм* («любовь простолюдинов»), конечной целью которой является обычный брак с его религиозным освящением (*никах*); 2) *'ишк-и маджази* — «аллегорическая любовь», достижение высшего ощущения любви к Богу посредством созерцания (*назар*) возлюбленной (как средства, усиливающего экстатическое состояние), свободы от плотской чувственности; 3) *'ишк-и хасс* — особая, всепоглощающая любовь к Богу без необходимости прибегать к созерцанию предметов, лиц и явлений дольнего мира. Эта классификация послужила для Н. основой подразделения поэтов на три типа: к первому виду любви отнесены поэты низшей категории (*табака*), в творчестве которых совершенно отсутствует мистический, божественный гносис (*илах-и ма'рифат*), огонь любви к Богу; ко второй категории поэтов Н. относил тех, в чьем творчестве воспето достижение аллегорической любви. Это Са'ди Ширази (1208–1292), Хусрав Дихлави (1253–1325), *х^{в}аджа* Хафиз Ширази (1325–1389), Хакани Ширвани (1120–1199), Аухад ад-дин Кирмани (1281–1352), Анвари (ум. в 1152 г.), Салман Саваджи (1291–1377), 'Абд ар-Рахман Джами и др. К этому же типу поэтов Н. относил и себя. И наконец, в третью категорию, по мнению Н., входят только два поэта: Фарид ад-дин 'Аттар (1145–1221) и Джалал ад-дин Руми (1207–1273).

Своеобразной кульминацией мистического творчества Н. является поэма Лисан ат-тайр («Язык птиц»), написанная в 1499 г. под влиянием «Мантик ат-тайр» Фарид ад-дина 'Аттара. В ней автор посредством аллегорических образов птиц показал блуждания людей, ищущих Истину и нашедших ее в конце концов в себе самих — в своем обогащенном и просветленном духовном мире. Мистические воззрения Н. нашли отражение в его основном труде из пяти поэм — Хамса («Пятерица»), оказавших заметное влияние на последующую тюркоязычную поэзию. В течение 1879–1917 гг. эти и другие произведения Н. издавались в 22 типографиях Средней Азии и Поволжья более 70 раз.

Н. прославился и как щедрый меценат. Известно множество молодых поэтов, каллиграфов, искусных ремесленников, пользовавшихся его покровительством. Он финансировал строительство *мадраса*, *ханака*, мечетей, десятков постоя-

лых дворов (*рибат*), мостов в городах Хорасана (Герат, Мерв, Абиверд и др.).

Н. похоронен недалеко от гератского селения Газургах, в купольном мавзолее, который он сам загодя возвел. Над могилой был установлен надгробный камень с эпитафией. Во время артобстрела Герата (1986 г.) купол мавзолея и надгробие были разрушены и затем (1986–1987) восстановлены силами узбекистанских реставраторов.

Лит-ра: *В.В.Бартольд*. Мир Али-Шир и политическая жизнь // *Бартольд*. Соч., II/2, 212–262; *Садриддин Айни*. Алишер Навоий. Сталинобод, 1948; *Е.Э.Бертельс*. Навои и Джами. М., 1965; *А.А.Семенов*. Взаимоотношения Алишера Навои и Султана Хусайн-мирзы // Сборник в честь акад. И.А.Орбели. М.–Л., 1961, 237–249; *Тримингэм*. Суфийские ордены, 84, 228; Письма-автографы Абдаррахмана Джами из «Альбома Навои». Подгот. к изд., введ., пер., прим. А.Урунбаева. Таш., 1982, 17; *А.Н.Болдырев*. Еще раз к вопросу о Ходжа Ахраре // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985, 58, 60; *А.С.Эркинов*. Источники интерпретации «Хамса» Алишера Навои. Автореф. докт. дис. Таш., 1998; Узбек адабиёти тарихи. II. Тошкент, 1978, 63.

А. Э., Б. Б.

Нодирхон-домла (Алоутдинов, 1899–1975) — один из основателей САДУМ, автор первых *фатв* этого учреждения. Родился в г. Ташкенте, в семье Алоутдина (‘Ала’ ад-дин)-*домла* — старшего *мударрис*а крупнейшей *мадраса* Ташкента — Барак-хана. В десятилетнем возрасте был отдан на учение своему дяде Низам ад-дину-*домла*. После учебы в начальной школе и в *мадраса* приступил к самостоятельному изучению богословских наук и мистической поэзии. Одновременно живо интересовался публикациями джадидистов. Соглашаясь с последними в необходимости реформы в системе образования, Н.-д. отвергал их попытки реформировать мусульманскую юриспруденцию (*фикх*), толковать догматические вопросы и т.п.

В 1920–1929 гг. Н.-д. преподавал в новометодных (джадидистских) школах Ташкента, вел курсы восточной философии и по творчеству ряда поэтов (Нава’и, Бедиля и др.). Тогда же он прославился как тонкий знаток и толкователь аллегорического смысла мистической суфийской поэзии. Н.-д. был самым активным участником поэтического кружка (*хикмат-хонлик*, *газал-хонлик*) в Ташкенте, куда входили знаменитые поэты и писатели того времени (У.Носир, А.Кадырий и др.). Сохранилось несколько тетрадей с его собственными стихами и стихотворными комментариями на стихи поэтов-мистиков. В 1929 г., опасаясь стандартного по тем временам обвинения в религиозной антиреволюционной агитации, Н.-д. оставляет официальную и частную преподавательскую деятельность и устраивается на Ташкентский вагоноремонтный завод.

В 1943 г., в период создания Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана, Н.-д. в качестве помощника первого *муфтия*, *ишан*а Бабахана (Зийавуддин Бабаханов), сына *шайх*а Абдалмаджид (‘Абд ал-Маджид)-*хана*, активно участвовал в организационной работе. Первым делом он взялся за создание фонда необходимой для функционирования Управления литературы, передав туда безвозмездно свою библиотеку, в которой имелись книги с его комментариями на полях. Он собирал также литографии и рукописи у своих знакомых, которые охотно расставались с опасной по тем временам литературой. Сбором и систематизацией этой библиотеки Н.-д. занимался до конца своей жизни, даже после того, как оставил должность главного хранителя собранной им библиотеки. Ныне это одно из богатейших в Средней Азии собраний религиозной литературы.

Параллельно Н.-д. работал над составлением первых *фатв*, исходивших от Духовного управления. В соответствии с условиями того времени они касались только бытовых и частных богословско-юридических вопросов (религиозное освящение брака, развод, запрет на употребление спиртных напитков и т.п.). В 1948 г. по инициативе Н.-д. при Отделе *фатв* была организована своеобразная богословская консультация (*диний таквимлар*), в которую любой мусульманин мог обратиться за разъяснением ритуально-догматических вопросов. Тогда же по рекомендации знаменитых писателей и литературоведов (Гафур Гулама, Хади Зарифа и др.) Н.-д. работал с известным востоковедом Е.Э.Бертельсом над изданием первой поэмы из «Хамса» ‘Али Шира Нава’и — Хайрат ал-абрар («Смятение праведных»), дискутировал с ученым по поводу толкований произведений Рудаки, Бедиля и других поэтов. Многие поэты и писатели (Айбек, Гулам Зафарий, Гафур Гулам, Абдулла Алавий, Чулпан, Элбек и др.), старавшиеся сохранить в своем стиле традиции персидской и чагатайской литературы, признавали влияние на их творчество бесед и наставлений Н.-д.

В 1968 г. по настоянию *муфтия* Зийавуддина Бабаханова Н.-д. был переведен в Отдел *фатв* Духовного управления, где он наряду с составлением и редактированием *фатв* готовил с *муфтие*м пятничные и праздничные проповеди (*ва‘з*, *хутба*), которые, как правило, дублировались тогда в Духовных управлениях поволжских республик.

Из письменного наследия Н.-д. пока известно несколько его тетрадей с комментариями отдельных мест *диван*ов поэтов-мистиков, с образцами собственного творчества, небольшими историческими справками о некоторых памятниках (в частности, о *мадраса* Барак-хана, где располагалось и располагается поныне Духовное управление). Незаслуженно забыта и не упоминается исследователями-архитекторами одна из лучших его авторских работ в области реставрации монументальной эпиграфики — восстановление текстов и изготовление шаблонов к реставрации надписей знаменитого погребально-поминального комплекса Пахлаван Махмуда в Хиве.

Н.-д. умер и похоронен в Ташкенте.

Лит-ра: *Максудов*. Улуглар; *он же*. Кодирий, Чулпон ва бошкалар // ШЮ. № 12, 167–170; *Н.Каримов*. Усмон Носирнинг Сунгги кунлари: хаётий лавхалар, хужжатлар, ривоятлар. Тошкент, 1994, 45–46, 54 и далее.

Н. Мир.

Овлия (туркм., от араб. *аулийа'* — «святые», «покровители») — наиболее распространенное в Туркменистане название «святых» мест. Всего в республике насчитывается не менее 700 «святых» мест, от двадцати до тридцати и более в каждом из ее *этрап*ов (районов). В это число входят святилища всех видов и масштабов — от полузаброшенных «святых» мест на старых сельских кладбищах, о которых знают лишь в одном селении, до больших мавзолеев, являющихся одновременно историко-архитектурными памятниками и известных не только во всем Туркменистане, но и за его пределами.

Большинство «святых» мест — святилища на кладбищах. Это — *гонамбаши* (туркм., «главная могила», «глава могил»), первая по времени могила на кладбище. В таких случаях личное имя или почетное прозвище *гонамбаши*, как правило, становилось названием всего кладбища. Поэтому в быту «святые» места подобного рода и кладбища при них обозначаются одним и тем же термином — О., хотя «кладбище» по-туркменски — *мазарлык, мазарчылык, мазарыстан, гонамчылык*. Создавая новое кладбище, стремились к тому, чтобы первым захоронением стала могила какого-нибудь авторитетного человека, обычно представителя духовенства — *ишан*а, *ахун*а, *моллы, казы*. Это не всегда было возможно, поэтому *гонамбаши* могло стать и несколько более позднее погребение. Почитаемый покойник становился для других погребенных своего рода гарантом обретения лучшей доли на том свете, так как мог «замолвить словечко» перед силами небесными.

Вторую, значительно меньшую по количеству группу святилищ представляют «святые» места, связанные с «мусульманизированными» в той или иной степени доисламскими объектами поклонения, имеющими отношение к культу природы (священными источниками, пещерами, камнями, деревьями и т.п.). О. такого рода соответствует его русскому названию и передается термином *кераматлы ер* (от араб. *карама*, мн.ч. *карамат*, — «чудо»).

Третью группу «святых» мест представляют *шехидлик* — часто безымянные захоронения людей, погибших мучениками (араб. *шахид* — «погибший за веру»). У туркмен значение термина *шахид* значительно расширилось: так называют людей, умерших от жажды и голода в песках или горах, безвинно погибших во время военных столкновений или от рук преступников.

Четвертую группу «святых» мест составляют святилища, связанные с именами «святых» (как правило, мужчин), которые похоронены в других местах.

Среди святилищ первой группы можно выделить три категории: захоронения выдающихся средневековых религиозных деятелей, как правило *суфи*ев (XI–XVII вв.); могилы представителей духовенства нового времени (XVIII–XX вв.); прочие О.

К первой категории можно отнести такие «святые» места, как Ходжа Юсуп-баба (*х*ʷ*аджа* Йусуф ал-Хамадани), Астана-баба, Сарагт-баба (Абу-л-Фадл ас-Сарахси), Меана-баба (Абу Са'ид ал-Майхани), Ших Алов (Абу 'Али ад-Даккак), Ак-имам, Сейит Неджепи, Шейх Овезберды, Машад-ата, Наджмэддин Кубра, Исмамут-ата и ряд других. Среди них и святилища, связанные с захоронениями родоначальников святых групп (*овляд*, араб. *аулад* — «дети», «потомки») у туркмен, — Магтым мэээзем, Дана-ата, Гёзли-ата, Пакыр-ших и др. На территории многих из вышеназванных святилищ находятся мечети. «Святые» места, по популярности подобные перечисленным выше, в Туркменистане сосредоточены в основном в зонах древней цивилизации — оазисах вдоль рек Амударья, Мургаб, Теджен, Сумбар, а также предгорной полосы Копетдага. Паломничество (*зыйарат*, араб. *зийара*; *зыйаратчи* — паломник) к ним совершают верующие из самых отдаленных районов Туркменистана.

Святилищ второй категории намного больше. Это, как правило, захоронения «святых» — выходцев из живущих в настоящее время или живших сравнительно недавно в данной местности родо-племенных подразделений. В качестве примера можно назвать такие «святые» места, как Гайыпгулы-ата (XVIII в.), Ак-ишан (XIX в.), Курбанмурад-ишан (XIX в.), Кара-ахун-ишан (первая четверть XX в.), и многие другие. Паломничество к святилищу совершают жители близлежащего селения (прежде всего соплеменники «святого») или нескольких населенных пунктов, а к более известным (например, к Курбанмурад-ишану) — и нескольких районов. Большинство святилищ этой категории, в отличие от предыдущей, до второй половины 80-х гг. XX в. не имело над могилами гробниц-усыпальниц.

К третьей категории относятся реальные захоронения светских лиц. Таких святилищ немного, самым известным из них считается мавзолей сельджукидского правителя Хорасана *султан*а Санджара (XII в.) в Старом Мерве.

«Святые» места второй группы *(кераматлы ерлер*), несомненно, наиболее древние. Их «исламизация» проявилась, например, в том, что у считающихся святыми целебных источников появились могилы «святых», их названия связаны с природой или известными личностями — Нова-ата (Геоктепинский р-н), Арчман-ата (Бахарденский р-н), Гыз-биби и Йылы сув (Гаррыгалинский р-н), Гайнар-баба (Керкинский р-н) и т.п. Такие же «могилы» — у вулканического выхода лечебной грязи близ Чекишлера (Эсенкулийский р-н) и у грязевого курорта Молла-Кара близ Небит-Дага. У Богаз дашы (Ашхабадский р-н), камня необычной формы, способствующего, по поверьям, деторождению, «могила» «святого» отсутствует, но появились Намаз дашы («Молитвенный камень»), связываемый с именем популярного в исламе *халиф*а 'Али, и Дюльдюль дашы («Камень Дюльдюля»), к которому 'Али якобы привязывал своего крылатого коня. На кладбище Ших Мустафа у поселка Джебел (Небитдагский р-н) на «могиле» «святого», вокруг которой бездетные женщины оставляют вотивные символы (тряпочки, колыбельки, луки и т.п.),

лежит огромный аммонит, считающийся окаменевшей чалмой «святого». Из почитаемых пещер следует назвать прежде всего Ков-ата (Бахарденский р-н), в которой находится озеро с термальной водой. «Могилы» «святого» на этом святилище нет. Культ растительности проявляется в поклонении отдельным деревьям: священной арче (можжевельник) над «святым» местом Шевлан, на святилищах Акдерекджан («Белый тополек») и Алты дагдан («Шесть дагданов»; *дагдан* — каркас кавказский, каменное дерево) в Гаррыгалинском р-не, Дагдан овлия («Святилище дагдан») в Кизыларватском р-не и т.д.

Святилища третьей группы, (*шехидлик*) — О., где покоятся люди, умершие не своей смертью. Захоронения такого рода бывают индивидуальные и коллективные. Так, «главной могилой» (*гонамбаши*) одного из кладбищ, где хоронят умерших жителей большого приатрекского селения Шарлоук (Кизылатрекский р-н), является захоронение молодой девушки-туркменки, насильно выданной замуж за нелюбимого и бежавшей от мужа-тирана. На месте будущего святилища ее настигла погоня, и она погибла. Событие относится к середине XIX в. «Святое» место на кладбище селения Шарлоук — один из немногочисленных примеров, когда в качестве *гонамбаши-шехид*а выступает женщина. Коллективная *гонамбаши-шехидлик* находится на большом старинном кладбище Шихлар (Шихи) в 16 км севернее Красноводска (ныне Туркменбаши). Согласно преданию, в ней захоронены глава местной группы *овляд-ших*ов Дурдымамед и 26 его соплеменников, погибшие весной 1669 г. в столкновении с казачьей вольницей Степана Разина, возвращавшегося из Персии в Астрахань.

Среди «святых» мест четвертой группы можно выделить две категории. К первой относятся святилища, связанные с именами «святых», которые никогда не были на территории Туркменистана и похоронены в других регионах: Шевлан (Гаррыгалинский р-н) — со «святым» *суфи*ем аш-Шибли, похороненным в Багдаде; Билал-баба (Дейнауский и Илянлинский р-ны, а также Ферганская долина, Киргизия) — с одним из сподвижников (*ансар*) пророка Мухаммада, его *муэдзин*ом, похороненным в Аравии; Зенги-баба (селение Старая Мурча Бахарденского р-на) — с известным среднеазиатским *суфи*ем XIII в., который жил и умер на территории современного Узбекистана; к ним относятся также гробницы Мухаммада Ханапии / Мухаммада б. ал-Ханафийи (Байрамалийский, Серахский и Геоктепинский р-ны, а также селение Дехайбалянд в Самаркандской области Узбекистана) — сына *халифа* ʻАли и Хаулы из арабского племени ханифа (ум. в 700 г. и похоронен в Аравии).

Ко второй категории относятся «святые» места, связанные с именами лиц, похороненных в другом месте, но на земле Туркменистана. Считается, что святилища такого рода возникли там, где «святой» пролил кровь (*ган дёкюлен ер*), был ранен или убит либо останавливался на ночлег или отдых (*дюшелге ери*). Примером может служить «святое» место Дана-ата на кладбище одноименного селения Даната (Казанджикский р-н), хотя захоронен этот знаменитый *суфи*й в мавзолее в одном из ущелий Большого Балхана. На Красноводской косе находится О.-кладбище Кара-баба, а похоронен этот родоначальник одного из мелких подразделений группы *овляд-ших*ов на Атреке.

Паломники обращают к «святым» свои мольбы о ниспослании здоровья, потомства, прежде всего сына-наследника, благополучия в доме, хорошего урожая. Есть «специализированные» святилища. Женщины особо почитают упомянутое «святое» место Богаз дашы и средневековый мавзолей «святой» Параху-*биби* (Кизыларватский р-н). На территории бывшего колхоза «Большевик» Геоктепинского р-на еще в 70-х гг. активно функционировали Оглан О. («Святилище мальчиков»), Гыз О. («Святилище девочек») и Диш О. («Зубное святилище») — небольшие искусственные холмики-«могилки», окруженные невысокой глинобитной оградой. На первом святилище просили о ниспослании здоровья и ребенка-мальчика, на втором — девочки, а на третьем — об избавлении от зубной боли.

Элементы ритуала паломничества к «святым» местам в основном идентичны: люди приносят «святому» дары (обычно их забирают смотрители-*мюджевюр*ы), молятся, оставляют вотивные предметы (привязывают тряпочки, навешивают игрушечные луки и матерчатые колыбельки, иногда со щепочкой-«младенцем»), закалывают жертвенных животных и устраивают коллективную трапезу, женщины с больными детьми проходят под *чиле агач*, иногда спят у могилы «святого» в дневное время, купаются в «святом» источнике и т.д. На некоторых святилищах есть и свои, особые элементы ритуала. Так, в средневековом мавзолее-мечети Машад-ата в Кизылатрекском р-не паломнику предлагают пройти тест на грешность — всунуть голову в верхнюю часть ниши *михраба*: если выступающие на уровне шеи кирпичики кладки не сдавят ему шею, значит, испытуемый без особых грехов. На «святом» месте Астана-баба в Керкинском р-не паломники могут заглянуть в колодец, и если увидят в нем отражение звезды, значит, их просьба к «святому» исполнится.

Лит-ра: «Кераматлы ерлер» хакында хакыкат / Правда о «святых местах». Ашгабат, 1986, 5–94 (на туркм. яз.); *Демидов*. Легенды, 62–128.

С. Дем.

Отин (узб.) — чтица молитв и религиозных стихов; учительница. Среди узбекского населения Средней Азии этот термин ныне употребляется в более узком смысле — женщина–носительница религиозного знания и посредница в его передаче. Основная функция О. — руководство религиозными собраниями, декламация на них Корана, чтение молитв, определенных ритуальных текстов, а также религиозных стихов из среднеазиатской поэзии. Термин часто употребляется с такими приложениями, как *-ойи* («мать» О.), *-биби, -буви* («бабушка» О.) и др. Используются также другие,

региональные варианты: *биби-халифа* (в Таджикистане, Самарканде), *халфа/холпа* (Хорезм), *ой(и)мулло* (Бухара), *ату* (Хорасан, Иран). Среди татар схожую функцию выполняла *абистай*. В прошлом термином *атун* называли, видимо, высокообразованных женщин, занимавшихся и поэтическим творчеством. Первой такой известной нам личностью была поэтесса Хайат-*атун* (Биби-*атун)* (при дворе узбекского *хан*а ʻУбайд Аллаха).

В XIX в. поколения одаренных поэтесс (некоторые из них носили титул О.) творили в Коканде; они занимались также учительской деятельностью. На рубеже XIX–XX вв. все большее значение для городского населения Средней Азии приобретают занятия для девочек, частным образом организованные образованными женщинами (так называемые школы *атун-биби*). Эти О. часто были женами местных *мулл* или примечетных служителей и размещали свои «школы» в женской части собственного двора (*ихкари*). Учебный план, время занятий и методика преподавания примерно соответствовали нормам традиционной мусульманской школы (*мактаб). О*. учили декламации Корана, основам веры (используя классические произведения, в том числе Чахар китаб или труды Суфи Аллахйара), знакомили с шедеврами среднеазиатской литературы. Другого религиозного образования для женщин не существовало. Как традиционная мусульманская система образования, так и школы *атун-биби* подвергались критике (как отсталые) и со стороны русской колониальной администрации, и со стороны джадидистов, и, наконец, новой советской администрации. Традиционные мусульманские *мактаб*ы и школы *атун-биби* примерно к концу 20-х гг. одна за другой были закрыты.

О. предреволюционной Средней Азии были носительницами знания, религиозного и духовного одновременно. С их разделением исчезли и О. как представительницы среднеазиатской женской интеллигенции. В новой советской системе часть этой интеллигенции сознательно порвала с религиозным знанием и активно интегрировалась в новую систему. Другие О. ушли со своей религиозной функцией в частную сферу. При этом они часто передавали знания (и книги) своим дочерям или невесткам (особенно эта практика была распространена в Ферганской долине). Несмотря на официальные репрессии, общественно-религиозная функция О. и в новой советской системе не могла быть упразднена. В симбиозе традиционных и советских структур не утратили своего значения старые ритуалы жизненного цикла (связанные прежде всего со смертью и трауром), и потому сохранялась потребность в чтецах ритуальных текстов, а значит, и в тех, кто мог этому научить. Местные должностные лица нередко сознательно закрывали глаза на двойную жизнь некоторых сограждан. Кроме того, девочки из семей мусульманского духовенства имели возможность параллельно обучаться у О.

Перестройка и обретение среднеазиатскими республиками независимости способствовали оживлению религиозной жизни. Активизировались исламские международные организации, участились непосредственные контакты с мусульманами из других стран — в самой Средней Азии или на территории других государств во время паломничества (*хаджж, ʻумра*). С возрождением ислама произошло расслоение религиозных течений. Все эти изменения не могли не отразиться и на институте О.

Ныне различают два типа О. Эта дихотомия подчеркивается и самими информаторами. Традиционные О. преподают в *атун-биби*, отправляют ритуалы для жителей квартала (*махалла*), связанные с жизненными циклами, религиозными праздниками (*хаййит* — в *рамадан*е и *мухарраме*, *маулид* — в честь рождения Пророка), специально для женщин — в честь определенных «святых» (ср. *мушкул-кушад, биби-сешанба, хатм-и йаздахум*), «исцеляют» при помощи чтения Корана (*куф-суф, дам солмок*).

Свои знания они передают ученицам (*шогирд*). Право самостоятельно исполнять обязанности О. дает благословение (*фатиха*), которое они получают, как правило, на специальном собрании. Традиционные О. чаще всего происходят из семей с религиозными традициями и предназначены для священной службы уже с рождения. Многие из них сообщают о событиях-символах в их жизни, связанных с призванием (сны, исцеление от болезни). О. и их ученицы часто образуют более или менее прочные группы, регулярно собирающиеся на священных собраниях или предпринимающие совместные паломничества (*зийарат)* к *мазар*ам (могилам «святых»).

О. второго типа, который следует рассматривать не в последнюю очередь в связи с международным влиянием, в основном занимаются активной «исламизацией». Главная цель их деятельности — заставить верующих отказаться от «неправильных» привычек, так называемых «недозволенных новшеств» (араб. *бидʻа*), и «многобожия» (*ширк*). Первое относится главным образом к выходящим за рамки ислама местным ритуалам (соблюдение траура, обряд празднования *маулид*а). Упрек в «многобожии» направлен прежде всего против почитания «святых», широко распространенного именно среди женщин. Особому осуждению подвергаются такие ритуалы, как *мушкул-кушад* и *биби-сешанба,* и паломничество (*зийарат*) к «святым» местам. Тем самым «всеобщий», «единый» ислам противопоставляется «бытовому», впитавшему местные обычаи и традиции. В основе деятельности таких О. лежит иная концепция религиозного знания (*ʻилм*), с опорой на Коран и *хадис*ы. Сначала изучают арабский алфавит и правильную рецитацию Корана, затем переходят к познанию содержания источников.

Для передачи религиозного знания не нужно специального благословения, любая женщина может «призывать» сограждан на «правильный путь», при этом особое внимание уделяется ритуальной чистоте.

О. второго типа (многие из них считают использование по отношению к себе названия О. неприемлемым) не всегда происходят из семей

мусульманского духовенства, среди них есть и бывшие представительницы светской интеллигенции. Влияние О. направления «исламизации» очевидно там, где ислам утратил силу в советское время (например, в Ташкенте), но заметно оно и в Ферганской долине, где эта тенденция религиозного возрождения стала очевидной уже к концу 70-х гг. Несмотря на то что в этом движении участвуют видные представительницы О., только незначительную часть их можно причислить к политическому исламу (например, членство в Хизб ат-тахрир). Представляемая ими программа (ограничение траурных ритуалов и почитания «святых») частично поддерживается и официальным духовенством.

Ход событий последнего десятилетия (прежде всего борьбы властей с носителями идеи «исламизации») вверг многих религиозно ориентированных женщин в состояние растерянности. Противоречие между единой религиозной моделью и местным исламом с его традициями будет и впредь отражаться на деятельности О.

Лит-ра: *К.Э.Бендриков*. Очерки по истории народного образования в Туркестане. М., 1960; *А.Мухтаров*. Дилшад и ее место в истории общественной мысли таджикского народа в XIX — начале XX в. Душ., 1969; *С.Айни*. Йаддаштха. Тихран, 1362 (1983) (на перс. яз.); *A.Krämer*. Crisis and Memory in Central Asian Islam. The Uzbek Example of the Otin and Xalfa in a Changing Environment / A.Neuwirth, A.Pflitsch (eds) // Crisis and Memory in Islamic Societies. Proceedings of the Third Summer Academy of the Working Group Modernity and Islam at the Wissenschaftskolleg zu Berlin, Held at the Orient Institute of the German Oriental Society in Beirut, 10–25 September 1998 (в печ.).

А. К.

Пои Калан («подножие Великого») — архитектурный ансамбль, состоящий из пятничной мечети Калан (XV в., 1514 г.), *минарет*а Арслан-*хана* (1127–1129), *мадраса* Мир-и Араб (1527–1536-37) и *мадраса амир*а ‘Алим-*хан*а (1914-15). Расположен в центре *шахристан*а, или Хисар-и дарун («Внутренний город»), Бухары.

Первая пятничная мечеть города была основана в 713 г. арабским полководцем Кутайбой б. Муслимом в *кухандизе* (*арк*) Бухары на месте языческого храма. В 770 г. между *кухандиз*ом и *шахристан*ом отстроили новую мечеть, которая расширялась, разрушалась и вновь отстраивалась на протяжении 350 лет. В первой четверти XII в. караханидский правитель Арслан-*хан* Мухаммад купил в западной части *шахристан*а большой участок земли, застроенный частными домами, и распорядился перенести на эту территорию пятничную мечеть и *минарет*. Эта акция закончилась неудачей: недостроенный *минарет* рухнул и разрушил мечеть. Последнюю восстановили в 1121 г., а *минарет*, завершенный восемь лет спустя, до сих пор служит вертикальной доминантой на территории исторической части Бухары.

Как показали археологические исследования, под ныне существующей мечетью находятся остатки еще двух, нижняя из них и является постройкой Арслан-*хан*а. В этом здании из жженого кирпича были сложены фундаменты, внешние стены, *максура* и входная часть. Галереи имели деревянное перекрытие, опиравшееся на колонны, покрытые, по свидетельству современников, прекрасной резьбой. Арслан-хановская мечеть имела те же габариты, что и ныне существующее здание. По-видимому, это была самая большая мечеть в Мавараннахре до постройки в 1399–1404 гг. мечети Биби-Ханум (*ханым/хоним*) в Самарканде. Вторая мечеть (первая четверть — середина XIV в.), возведенная на месте первой, была того же типа, но целиком кирпичная. Третье, существующее ныне здание мечети было возведено предположительно во время правления *амир*а Улуг-*бек*а. Это грандиозное сооружение (80×130 м), прямоугольное в плане, вытянуто по оси восток–запад. Внешние стены фланкированы на углах башнями. В центре восточного, главного фасада расположен входной портал с пятигранной нишей, перекрытой полукуполом на щитовидных парусах. Боковые фасады мечети, прорезанные узкими световыми отверстиями, имеют по два входа, оформленных небольшими порталами. Задний, западный портал, ориентированный на *киблу*, отмечен выступом михрабной ниши с двумя небольшими дверными проемами по сторонам, ведущими в хозяйственный двор.

Интерьер мечети — традиционный прямоугольный двор с четырьмя *айван*ами на осях. Вокруг двора располагаются галереи, перекрытые 288 куполами, опирающимися на колонны. С запада продольная ось здания завершается *максурой* — главным портально-купольным помещением с крестообразным залом, перекрытым массивным двойным куполом. Декор XV в. сохранился на главном здании — *максуре*. Барабан купола охватывает монументальная кораническая надпись, выполненная почерком *куфи* из майоликовых синих, голубых и белых плиток. Выше расположены цветочные, эпиграфические бордюры и сталактитовый карниз, собранные из плиток расписной майолики. В этом же стиле декорирован и портал. В интерьере *максуры* пятигранная михрабная ниша и стены были покрыты панелью из бирюзовых майоликовых плиток в цветочном бордюре.

В 1514 г., во время правления ‘Убайд Аллах-*хан*а (дата — в нише входного портала), был предпринят большой ремонт соборной мечети. В помещении *максуры* устроили новую михрабную нишу, сохранившуюся до наших дней. Она декорирована эпиграфическим и растительным орнаментом из полихромной наборной мозаики. В конце коранической надписи — имя мастера-каллиграфа: Байазид ал-Пурани. Полностью реконструируются восточный фасад и облицовка дворовых тимпанов. В их отделке широко применен шлифованный кирпич и терракота, меньше — мозаика. В тимпанах дворовых фасадов размещена повторяющаяся надпись: «Ищите знания на краю земли» (букв. «в Китае»). В 1542 г. в нишу входного портала была вмонтирована мраморная доска с текстом указа от имени ‘Абд ал-‘Азиз-*хан*а об освобождении жителей Бухары

от некоторых налогов (надпись выполнена каллиграфом *мир шайх*ом ал-Пурани).

В начале XX в. во дворе мечети перед *максурой* бухарский мастер (*усто*, араб. *устаз*) Ширин Мурадов возвел восьмигранный павильон (над остатками древнего) для *мукаббир*ов.

Минарет Калан, или Арслан-*хана*, высотой около 50 м, опирается на 10-метровый фундамент. Его слегка сужающийся кверху ствол увенчан большим фонарем. Вход в *минарет* поднят над землей и соединен узким мостиком с кровлей соборной мечети. Внутри ствола вверх ведет узкая винтовая лестница, перекрытая ступенчатыми стрельчатыми арками. Она освещается пятью небольшими окнами. Лестница выводит в узкую галерею фонаря с 16 арочными проемами, огибающую круглое центральное помещение с купольным перекрытием. Поверху фонарь венчает мощный карниз из пяти рядов терракотовых сталактитов. Ствол *минарет*а «одет» в прочную и нарядную «рубашку» из жженого кирпича и плиток разнообразной формы и рисунка, они уложены в 13 широких орнаментальных поясов с неповторяющимися узорами, в двух из них располагались надписи. Примерно посередине ствола *минарет*а сохранилась полуразрушенная надпись, выполненная почерком *куфи*. В ней можно разобрать имя — Арслан-*хан* и остаток от даты поры строительства «пятьсот...». Вторая надпись размещалась в верхней части ствола под фонарем. Она была составлена из крупных терракотовых плит с плоской рельефной куфической надписью, покрытой бирюзовой глазурью и содержавшей дату окончания строительства — 1129 г. При взятии Бухары в 1920 г. войсками под командованием М.Фрунзе во время артиллерийского обстрела прямым попаданием был разрушен сталактитовый карниз. Во время реставрации в 1923 г. строительная надпись под ним была заменена поясом геометрической мозаики.

В первой трети XVI в. к востоку от соборной мечети возводится *мадраса*, названная по имени строителя Мир-и Араб (ʻАбд Аллах ал-ʻАраб ал-Йамани ал-Хадрамаути — представитель высшего духовенства, *муршид* ʻУбайд Аллах-*хана*). Здания располагаются на одной оси, образуя систему *кош*.

Мадраса Мир-и Араб приподнята на платформе (высота почти 2 м), с высокой же *суфой* перед главным фасадом (снесена несколько лет назад во время подготовки к юбилею Бухары), фланкирована на углах массивными башнями (*гулдаста*). Главный фасад в центре подчеркнут порталом с пятигранной нишей входа, слева и справа к нему примыкают двухъярусные лоджии. Боковые и задний фасады прорезаны многочисленными окнами, закрытыми решетками — *панджара*. В интерьере продольная ось запад–восток делит здание на две симметричные части. Вход ведет в небольшой вестибюль, из которого устроены входы на лестницы, ведущие на второй этаж, в мечеть, мавзолей и коридоры, выводящие во двор. В мавзолее похоронены основатель *мадраса* Мир-и Араб, ʻУбайд Аллах-*хан* и представители высшего духовенства. Закрытый решеткой оконный проем выходит из мавзолея на большую торговую улицу, под ним еще в XVI в. был установлен *туг*. Прямоугольный, со срезанными углами двор *мадраса* обведен двухэтажными жилыми *худжрами*, по его осям располагаются глубокие *айваны*, в северо-восточном и юго-восточном углах находятся входы в *дарс-хана*. *Худжры* удобно спланированы, часть из них имеет небольшой вестибюль, комнату для жилья и хозяйственное помещение. В их стенах, декорированных росписями, устроены камины, ниши для книг и посуды, у входов — *ташнау* (поглощающий колодец). В утолщениях стен *мадраса*, между этажами и в башнях расположены в 2–3 яруса жилые каморки. Разнообразно декоративное убранство *мадраса*. Главный фасад, дворовые порталы, барабаны куполов, тимпаны лоджий, панели мавзолея покрывает ковер эпиграфической, растительной и геометрической полихромной мозаики, составленный из резных глазурованных плиток синего, голубого, белого, желтого и темно-фиолетового цветов. Полукупол восточного дворового портала декорирован ганчем с мозаичными медальонами; цоколи стен, перекрытия входной части покрыты фигурной кладкой из шлифованной терракоты с синей и голубой майоликой. Эпиграфический декор *мадраса* представлен цитатами из Корана. На уровне первого этажа, в нише северного дворового портала обозначена мозаичная дата — 937 (1530-31) г., свидетельствующая, вероятно, о завершении строительства и отделки первого этажа *мадраса*.

С юга ансамбль замыкает *мадраса амир*а ʻАлим-*хан*а. В XV–XIX вв. на этом месте находилась баня, один из залов которой введен в состав здания. *Мадраса* вытянута по оси запад–восток, необычна по плану. На продольной оси — портальный вход, за ним — три двора, по сторонам первого симметрично расположены помещения мечети и *дарс-хана*. Вход во второй, жилой двор также оформлен порталом, по его периметру в два этажа устроены *худжры*. В восточной части *мадраса* — коридор, ведущий в третий, хозяйственный двор (состоял в основном из каркасных помещений, ныне снесен). На порталах *мадраса* сохранились строительные надписи, содержащие дату постройки и имена мастеров. В оформлении здания использованы элементы европейского архитектурного стиля: карнизы, полочки, полуколонны, но основные формы *мадраса* традиционны.

Здания ансамбля отреставрированы.

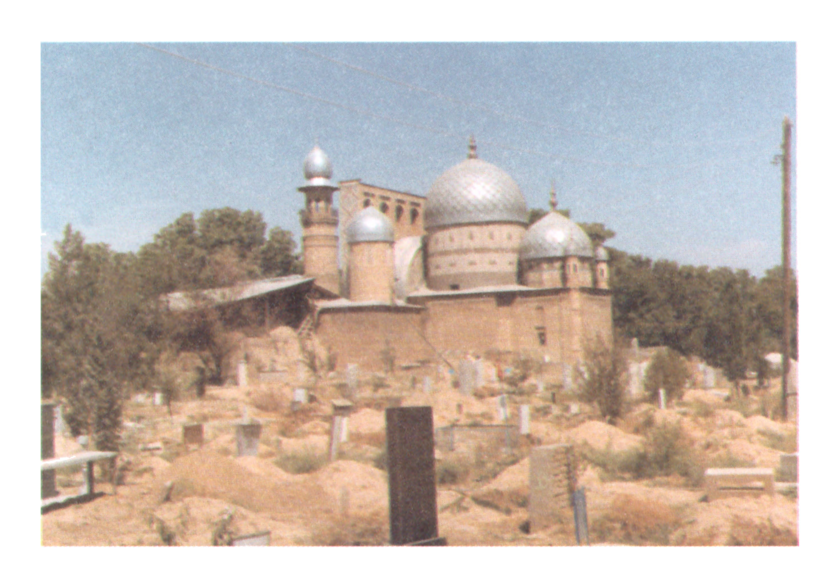
Лит-ра: *Г.А.Пугаченкова, Л.И.Ремпель*. Выдающиеся памятники архитектуры Узбекистана. Таш., 1958, 79–82; *В.А.Нильсен*. Монументальная архитектура Бухарского оазиса. Таш., 1956, 83–91; *Ю.З.Шваб*. К истории строительства мечети Калян в Бухаре. Вопросы развития архитектуры в Узбекистане // Сборник научных трудов. Вып. 185. Таш., 1977, 81–87; *А.К.Богодухов*. К истории сложения ансамбля Пои Калян в Бухаре // Архитектура и строительство Узбекистана. 1983, № 5, 10–13; неопубликованные исследования автора. Переводы эпиграфики представлены Б.Бабаджановым.

Е. Н.

Мемориальный комплекс
Занги-ата (под Ташкентом).
1–5

1. Передний фасад главного *мазар*а, справа — соборная мечеть, слева — нижняя часть отдельно стоящего *минарет*а

2. Верхняя часть переднего фасада главного *мазар*а



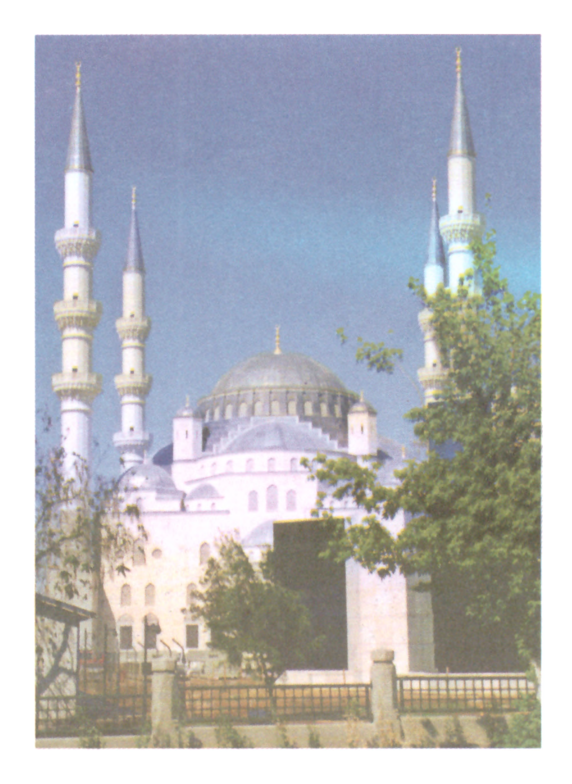
3. Вид главного *мазар*а со стороны кладбища.
Фото С.Н.Абашина. 1997 г.

4. Саркофаг внутри главного *мазар*а

5. Реставрированный *мазар* Анбар-ана

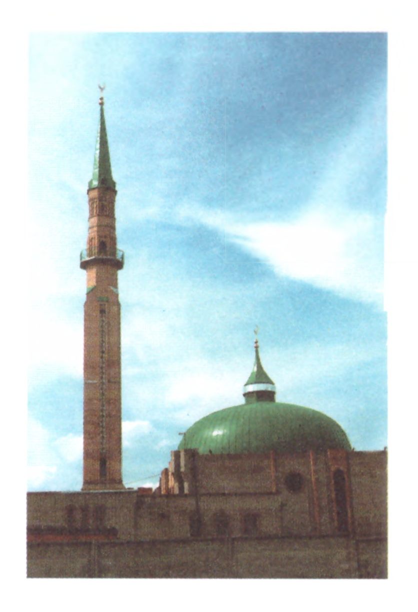
Интерьер усыпальницы Катта Лангар

Дербент. Могильник Кырхляр XI–XII вв. —
место захоронения сорока «мучеников за веру».
Фото А.К.Аликберова. 1999 г.



Крупнейшая мечеть Ашхабада

Крупнейшая в Туркменистане мечеть
Сапармурат-*хаджи* в райцентре Геок-Тепе



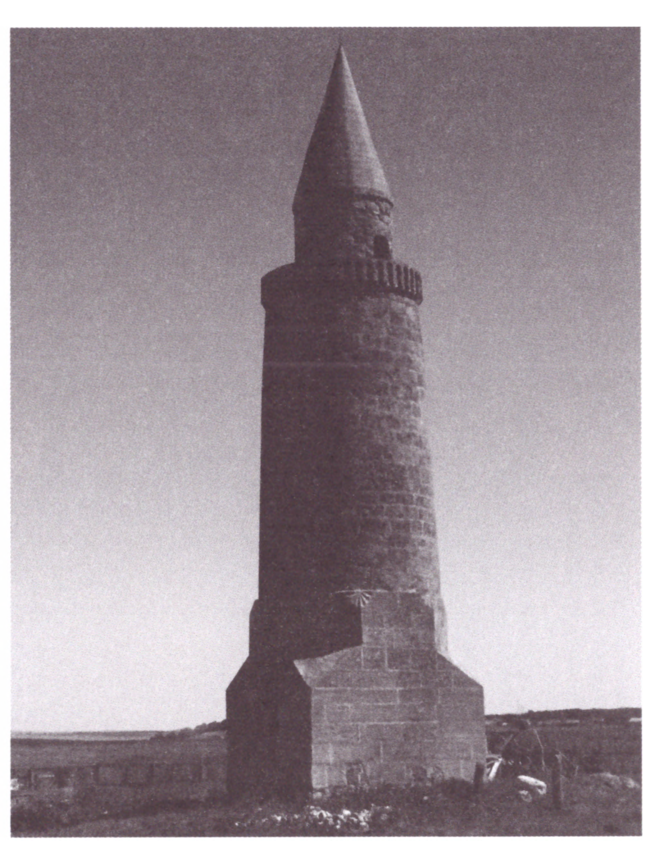
Жамиг (г. Елабуга).
Общий вид мечети.
Фото Х.Г.Надыровой

Ринат (МРПЦ) (г. Альметьевск).
Фото Х.Г.Надыровой

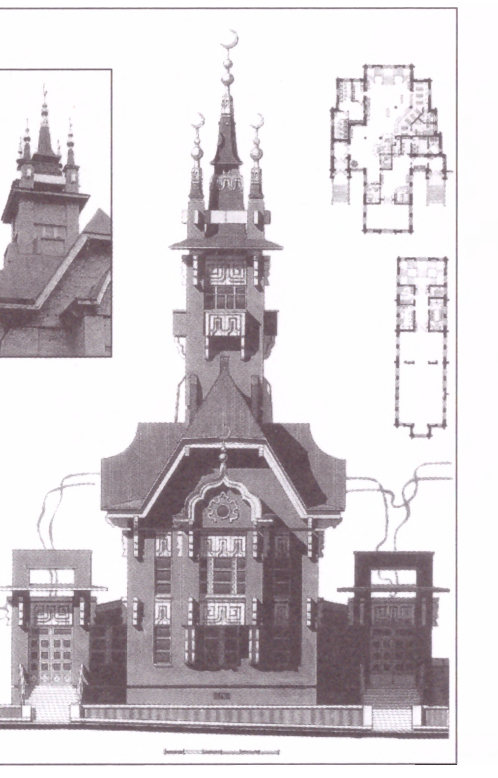
Булгар (г. Казань).
Общий вид мечети.
Фото Х.Г.Надыровой

Миградж (с. Балтаси).
Общий вид мечети

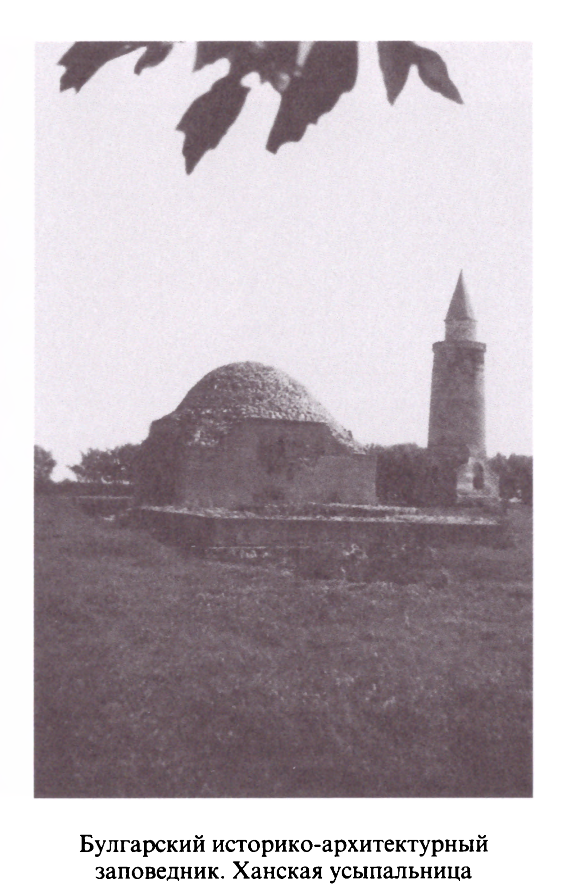
Кул-Шариф (г. Казань). Эскиз строящейся мечети. Акварельная отмывка И.Ф.Сайфуллина. Фото Х.Г.Надыровой



Малый *минарет* — памятник булгарской архитектуры золотоордынского периода. Построен в конце XIV в. Реставрирован в 1969–1971 гг.



Рамазан (г. Казань).
Реализованный проект мечети
архитектора С.С.Айдарова



Булгарский историко-архитектурный
заповедник. Ханская усыпальница

ар-Рабгузи, Бурхан ад-дин б. Насир ад-дин (род. примерно в сер. XIII в.) — автор единственной тюркоязычной (чагатайской) версии «Сказания о пророках». Биографических сведений о нем сохранилось немного. Некоторое время он занимал должность *кади* в хорезмском селении Рабат-угузи, по которому и получил свою *нисбу*. Затем перебрался в центральные районы Мавараннахра и попал в свиту *амир*а Тукбуги, которого исследователи отождествляют с одним из ближайших советников чагатайского *хан*а Тармаширина (1326–1334) — *амир*ом Насир ад-дином Тукбугой. Тармаширин (его ставка находилась в Нахшабе, совр. Карши) — один из первых монгольских правителей, который со своим ближайшим окружением принял ислам. Это вызвало потребность в более понятной придворным кругам и простым людям тюркоязычной мусульманской литературе, в частности составленной в уже традиционном к тому времени жанре сказаний о пророках. Ар-Р. получил заказ и написал (завершил в 1310-11 г.) ставшее известным сочинение Кисас ар-Рабгузи (Кисас ал-анбийа', Китаб-и Рабгузи). До сих пор оно рассматривалось как литературно-фольклорное, наиболее раннее огуз-кипчакское (по мнению других — чагатайское) произведение и послужило отчасти основой для составления знаменитых древнетюркских словарей (Л.З.Будагова, В.В.Радлова).

Не меньший интерес представляет изучение сочинения ар-Р. в сравнении с *тафсир*ами, со знаменитыми арабо- и персоязычными версиями сказаний о пророках, которые автор использовал (в частности, «Кисас ал-анбийа'» Абу Исхака ал-Найсабури, «'Исмат ал-анбийа'» ал-Башагири и др.). Он приводит историю 33 пророков (включая Мухаммада), обогащая ее древнетюркскими (монгольскими?) легендами, героями тюркоязычного фольклора. При этом в изложении истории некоторых библейских пророков (Аййуб/Иов, Ибрахим/Авраам и др.) версии автора скорее приближены к библейским сюжетам, нежели к *тафсир*ам или к другим известным автору мусульманским историям пророков. С другой стороны, можно выделить рассказы, подобные, например, истории Шам'уна/Иуды, который — в отличие от библейских и мусульманских версий — не «продал» 'Ису/Иисуса, а был послан им в «государства Рума» (Малую Азию) для распространения ислама (!) и затем достиг степени пророка (*ан-наби)*. Оригинальны версии историй тех пророков, чьи мнимые могилы (или места, которые они посетили) были и остаются известными и почитаемыми в Средней Азии: Сулайман/Соломон (Тахт-и Сулайман в Оше), Аййуб/Иов (Чашма-йи Аййуб в Бухаре), Данийал/Даниил (Самарканд, городище Афрасиаб), упомянутый Шам'ун ан-наби/Иуда (городище Миздахкан, Ходжейли, Каракалпакия) и др.

В определенной мере «Сказание» ар-Р. отразило один из этапов исламизации монгольских и тюркских народов путем исламизации их фольклора, героев древнего эпоса, на который, видимо, в свое время сильно повлияла несторианская традиция; возможно, этим обстоятельством следует объяснить выбор ар-Р. уже устоявшихся в тюрко-монгольском фольклоре библейских (несторианских?) сюжетов.

Сочинение ар-Р. стало одним из самых популярных среди тюркоязычных читателей. Наряду с рукописями (или отрывками из них) известно не менее 20 литографированных изданий этого произведения (с сер. XIX в., Ташкент, Уфа, Коканд, Фергана, Каган) и несколько наборных (Казань, Анкара).

Год смерти ар-Р. и место его погребения точно неизвестны. В некоторых районах по течению Кашкадарьи бытуют легенды, согласно которым могила ар-Р. находится в селении Пудина (в 15 км к западу от Карши), рядом с могилой известного йасавийского *шайх*а Кусам-*ата* (один из наставников знаменитого Баха' ад-дина Накшбанда). Легенды превратили ар-Р. в сподвижника пророка Мухаммада, который будто бы велел ему описать его жизнь и жизнь бывших до него пророков. Затем Мухаммад послал его «в тюркские земли» с поручением распространять ислам.

Лит-ра: Кисас ар-Рабгузи / Рук. ИВ АН РУз, № 10252; Путешествия, 268; *Н.Ф.Катанов*. Мусульманские легенды. Тексты и переводы, СПб., 1894 (Записки Императорской Академии наук. LXXV. Приложение, № 3); *С.Е.Малов*. Мусульманские сказания о пророках по Рабгузи // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. V. Л., 1930, 507–525; *он же*. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.–Л., 1951; *Боровков*. Очерк, 26–27; Kıssas-i Enbiya. Ed. Èemiloglu. Ankara, 1994.

И. К.

Равнаки, Файзаллах (Файд Аллах)-*махдум* Ходжаев Шахрисабзи (1892–1978) — потомственный судья и правовед, автор сочинений по истории суфийских братств, библиофил, каллиграф, поэт. Родился в Шахрисабзе, учился в *мадраса* Кукелташ в Бухаре, по окончании которой (1919 или 1920 г.) был назначен на должность *кази* Шахрисабза. После ликвидации казийских судов (1929 г.) Р. занимал различные должности во вновь созданных органах юстиции, которые, во избежание последствий резкой секуляризации, пытались согласовать принимаемые законы с некоторыми нормами *шари'ат*а. Это побуждало их приглашать на работу бывших *кази*ев, имевших, впрочем, только консультативное право при подготовке новых гражданских и уголовно-процессуальных кодексов, в которых нормы *шари'ат*а могли быть учтены лишь формально. Подобное положение, видимо, не устраивало Р., и он, оставив судейскую должность, вернулся в родной город (примерно в 1931 г.). В разгар кампании преследования бывших религиозных деятелей Р., спрятав свои архив и библиотеку, вынужден был бежать в глухие районы Таджикистана, где добывал средства к существованию случайными заработками и традиционными методами врачевания. Вернуться в Шахрисабз он решился только в конце 50-х гг.

Р. — автор около десяти сочинений разного жанра. Из его оригинальных работ можно отметить небольшие трактаты по истории суфийских братств (Рисала-йи тарикат-и ‘ишкийа, Рисала-йи чиштийа), особенностям и технике их ритуала (Рисала-йи джахрийа-йи йасавийа). При этом он упоминает места погребения знаменитых суфийских *шайх*ов Кашкадарьинской долины, иногда подробно описывая сами сооружения, предметы, хранившиеся в *мазар*ах, приводя тексты надгробий. В частности, интересны его заметки о комплексе Катта Лангар, об изготовленном специально для *мазар*а сундуке, в котором хранился халат Пророка, о чем имелась надпись на боковых стенках этого сундука.

Сохранились краткие редакции Р. (с его комментариями) известных сочинений по *фикх*у, подобранные и кодифицированные им применительно к конкретным и наиболее часто встречавшимся в его практике юридическим казусам, нарушениям регламентированных норм поведения (*адаб*) и т.д. Благодаря страстному увлечению Р. традиционным эпистолярным стилем до нас дошли переписанные им (с его же комментариями) письма знаменитых личностей, в частности ‘Абд ар-Рахмана Джами (1414–1492) и некоторых правителей династии Мангытов (1757–1920). Р. обладал незаурядным поэтическим талантом: образцы его творчества под псевдонимом Рамзи были включены в сборник стихов лучших поэтов Бухары, вышедший в Ново-Бухаре (Кагане) в 1915 г.

Архив и библиотека Р. открыты учеными сравнительно недавно (1997 г.). Помимо его собственных сочинений и образцов его каллиграфических занятий они содержат 100 томов рукописных сочинений по различным вопросам богословия и *фикх*а, суфийские трактаты, поэтические сборники и т. д. Часть этих рукописей переписана профессиональным каллиграфическим почерком самим Р. Здесь же хранится около 500 литографий (по тем же темам), изданных в Индии, арабских странах, Самарканде, Ново-Бухаре (Кагане), Ташкенте, в России. В собрании библиотеки — казийские книги (дафтар) из канцелярии шахрисабзского *кази*, составленные не только в Шахрисабзе, но и в других городах Бухарского эмирата. В этой же части архива обнаружены листы с образцами печатей (для сверки их подлинности) должностных и частных лиц того времени. Ныне архив и библиотека Р. хранятся у его потомков в г. Шахрисабзе; улица, где он жил, названа его именем.

В начале 60-х гг. Р. организовал свою *худжру* и давал частные уроки по чтению Корана (*кира'ат*), практике стихосложения и каллиграфии. Одновременно он продолжал заниматься традиционными видами врачевания, используя как «заговор» (*рукйа / дам солмок*), так и составление особых рецептов по изготовлению травяных настоев. Копии некоторых его рецептов (иногда со ссылками на средневековые медицинские трактаты) сохранились в его архиве в виде особых посланий своим близким и знакомым.

Р. умер в Шахрисабзе и похоронен на пригородном кладбище Арслан-баб. Его могила — объект паломничества его потомков, учеников и почитателей.

Лит-ра: Архив Равнаки; Фихрист-и нусхаха-йи хатти-йи китабхана-йи Равнаки Шахрисабзи. Ба-кушаш-и *Ш.Вахидов* ва *А.Эркинов*. Кум, Китабхана-йи бузург-и хазрат-и Айаталлах ал-‘Узма Мар‘аши, 1997.

Ш. В., Б. Б.

Рамазан — название мечети в Казани (Республика Татарстан), построенной в 1994 г. по проекту архитектора С.С.Айдарова.

Мечеть расположена в глубине застройки на огороженном участке. Относится к типу двухэтажной мечети с раздельными молельными залами и входами для мужчин и женщин и *минарет*ом в центре крыши. Кирпичное здание с развитым первым этажом и основной, прямоугольной в плане двухэтажной частью, вытянутой по оси север–юг. Женский молельный зал расположен в южной части первого этажа, по сторонам от него — женский и мужской входы в мечеть. Они ведут в раздельные вестибюли, вокруг которых группируются гардероб, комнаты для омовений и служебные помещения. В северной части мечети размещена трехмаршевая лестница на второй этаж. Через проход, фланкированный служебными помещениями, попадаем в анфиладно связанные мужские залы. Главный зал с консольным *михраб*ом на южной стене перекрывается сводом. В центре пересечения скатов сложной, с плавными изгибами крыши возвышается квадратный в плане, двухъярусный *минарет*, увенчанный центральным и четырьмя угловыми шатрами под полумесяцами. Вход на *минарет* — по узкой лестнице со второго этажа. По проекту в оформлении фасадов терракотовые по цвету стены сочетаются с белыми криволинейными консолями и декоративными вставками со стилизованным татарским народным орнаментом.

Современное культовое сооружение, в котором традиционное объемно-планировочное решение дополнено женским залом и отдельным входом с соответствующей группой помещений.

Х. Н.

Ринат — мусульманский религиозно-просветительский центр (МРПЦ), расположенный в западной части г. Альметьевска (Республика Татарстан). Построен в 1999 г. (архитекторы А.М.Замалиев и Ф.М.Мавлетов, инженеры С.С.Абдуллин, В.И.Маслова, А.А.Гараев).

Четырехэтажное здание мечети состоит из двух квадратных в плане объемов, примыкающих друг к другу по оси север–юг и покрытых плоской крышей. В южном размещен молельный двусветный зал 24×24 м и высотой 7 м, перекрытый куполом диаметром 18 м. Высота наружной оболочки купола достигает от уровня пола первого этажа 25 м. В северной половине здания расположены вестибюль, служебные комнаты и помещения религиозно-просветительского цен-

тра. Главный вход в МРПЦ и мечеть с северного торца выделен высоким порталом с подковообразным завершением. К нему ведет широкая лестница. Эту половину здания прорезает высокий (57 м) восьмигранный *минарет*, увенчанный стрельчатым куполом. Углы зального объема акцентируют четыре аналогичные по форме, но меньшие по высоте *минарета* (36 м), увенчанные изящными восьмигранными шатрами. Оконные проемы здания по высоте двух верхних этажей объединены узкими ризалитами со стрельчатыми нишами. Общее колористическое решение МРПЦ построено на сочетании краснокирпичных стен, бежевых ризалитов, золоченых куполов, зеленых балконов *азанчи* и шатров *минарет*ов и темнокоричневых стен цокольных этажей и вставок ризалитов. Белые детали *минарет*ов и переплеты окон подчеркивают общую цветовую гамму здания. Интерьеры молельного зала украшены изразцовыми плитками. Пять хрустальных объемных люстр освещают декоративное богатство зала и подчеркивают глубину купола.

Р. — один из крупнейших в Татарстане и Поволжье мусульманских религиозно-просветительских центров с купольным залом.

Х. Н.

Рукйа (араб.; тюрк. *дам солмок*; «заклинание», «заговор») — один из самых древних и широко распространенных в Центральной Азии ритуалов, совершаемых для исцеления от физических и душевных недугов, избавления от сглаза и злых чар. В местной традиции существовала специальная литература, содержащая обоснование законности этого ритуала (со ссылками на *хадис*ы), условия и порядок его проведения, перечень молитв (*ду'а'*), соответствующих *сур* и *айат*ов Корана. Главное условие совершения Р. — подготовленность лица (как правило, это *мулла*), исполняющего ритуал. Этот человек должен понимать смысл читаемых им фрагментов Корана и молитв, обладать необходимыми религиозными знаниями и соблюдать предписания *шари'ата* — только при этих условиях можно надеяться на помощь ангелов, охраняющих мусульман. Цели и порядок Р. зависят от конкретного случая. Например, больного с температурой или в ознобе укладывают (или сажают) так, чтобы исполняющий ритуал был обращен лицом к Мекке (*кибла*) и одновременно — в сторону больного. Затем читается молитва со славословиями Аллаху и Пророку, далее семь раз повторяется первая *сура* Корана (ал-Фатиха), определенные *айат*ы *сур* ал-Бакара (2:102, 137, 162, 163, 255–256, 283, 286) и Ал 'Имран (3:1, 2). После этого произносят на арабском языке (с переводом на местный язык) собственно формулы заговора: «Именем Аллаха заклинаю тебя от всякого вреда и от дурного глаза всех живых существ! Именем Аллаха заклинаю тебя, и да исцелит тебя Аллах» и т.п. Примерно так же (с несколько иным набором формул и заменой некоторых *айат*ов) совершается Р. в случае травмы при падении, нарушении функций внутренних органов, психического расстройства и т.д. Некоторые *муллы* допускают отклонения от установленного порядка: подбирают другие *суры* и *айаты* (часто Йа син, три последние *суры*), перед началом ритуала «очищают» себя, трижды читая Престольный *айат* (2:255–256). Варьируется и число прочтений ал-Фатихи (3, 7, 11 и 40 раз). Иногда в Р. включают чтение популярных *касид* (в частности, Касида ал-Бурда, Касида ал-Амали). При отсутствии положительного результата ритуал Р. может быть повторен несколько раз, хотя обычно совершается один-два раза в день.

Если причиной болезни считается сглаз, то допускается проведение особого ритуала под названием «вода и земля». Сначала (одним из вышеописанных способов) заговаривают сосуд с водой и горсть земли, эту воду дают больному, а горсть земли рассыпают у порога дома с проговариванием соответствующих формул молитвы. Иногда вместо воды заговаривали соль, пищу или одежду. К Р. прибегали также в случае необходимости отвести порчу от дома, предметов быта, домашних животных.

Спорным был и остается вопрос о допустимости денежного или иного вознаграждения за проведенные Р. Большинство ханафитских *'улама'* считали правомочным требовать плату за Р. в случае положительного действия. Если же исполнитель ритуала с самого начала намеревался получить вознаграждение, то Р. не достигает желаемой цели.

Местные «реформаторы» конца XIX — начала XX в. (джадидисты) и «обновители» ислама советского времени (муджаддидийа) считали Р. действием, противоречащим *шари'ату* и используемым шарлатанами с целью заработать на невежестве простых людей — за ним, по их мнению, кроется еще один из недопустимых способов «продажи Корана». Еще большее неодобрение (как со стороны «реформаторов», так и со стороны «традиционалистов») вызывала и вызывает практика лечения и «изгнания *джинн*ов» так называемыми *бахши*, сопровождающими «исцеление» игрой на музыкальных инструментах (чаще всего ударных), периодическими выкриками и ритмическими движениями. Такое же отношение у них к действиям бродячих *дарвиш*ей-каландаров, которые с целью «изгнания *джинн*ов», вселившихся в больного, исполняли вокруг него нечто похожее на «громкий» *зикр* (*джахр*) с ритуальным танцем (*ракс*).

В настоящее время Р. сохраняет свою популярность в регионе.

Лит-ра: *Мухаммад Йусуф Байани*. Шаджара-йи Хваразм-шах. Рук. ИВ АН РУз, №9596, л. 496а; *'Адил, Мухйи ад-дин Нассар*. Ар-Рукйа мин ал-джанн ва-мин 'айн ал-инсан. Танта, 1991; полевые исследования авторов.

Б. Б., М. Кам.

Садат-и Тирмиз («термезские *саййид*ы») — клан потомков Пророка, возводящий свою родословную к одному из внуков 4-го ши'итского *имам*а Зайн ал-'абидина 'Али б. ал-Хусайна (ум. в Медине в 710 или

712 г.) — ʻУбайд Аллаху ал-Аʻраджу. Внук последнего, ал-Хусайн Абу ʻАбд Аллах, перебрался в Самарканд, а затем в Балх, где его единственный сын, ал-Хасан Абу Мухаммад, был назначен *накиб*ом («главой» рода). Впоследствии во многих городах Центральной Азии (Балх, Термез, Мерв и др.) должность *накиб*а (или *накиб ан-нукаба'*) стала передаваться потомкам этой ветви рода. В обязанности *накиб*а входило «управление делами *саййид*ов» города и области, назначение последних на особые сайидские должности, определение достоверности их родословной и на этом основании выдача «охранных грамот», освобождавших их от налогов, и т.п. Это обстоятельство побуждало *саййид*ов (в том числе и термезских) вести свои родословные хроники, которые со временем приобретали вид полулегендарных историй, не всегда сохраняющих точную последовательность имен. Время от времени по инициативе кого-нибудь из именитых представителей этого рода обветшалые родословные записи переписывались и редактировались, при этом в новые варианты родословных вносились пристрастные коррективы (в пользу конкретного заказчика).

Особым статусом С. Т. старались воспользоваться современные им политические деятели. Так, согласно семейным хроникам С. Т., упомянутый ал-Хасан Абу Мухаммад написал рекомендательное письмо *халифу* ал-Мунтасиру (861–862) с ходатайством оказать милость «предку» Саманидов (872–999), некоему Аркуку, который будто бы являлся потомком персидского полководца Бахрама Чубина. Просьба была удовлетворена, и Аркук был назначен правителем Балха. В благодарность за ходатайство Аркук передал Термез во владение ал-Хасану Абу Мухаммаду, потомков которого стали именовать *саййид*ами Термеза, подчас независимо от места их проживания. Позже, когда Саманиды правили в Мавараннахре и на сопредельных территориях, они старались обласкать С. Т. Дружеские отношения между этими родами были скреплены брачными узами: дочь Исмаʻила Самани, Мах-и Сима, была выдана замуж за *саййид*а ʻАбд Аллаха Абу Мухаммада. Прямые потомки от этого брака стали присоединять к своим именам древнеиранский почетный титул *худайванд-зада*.

Другой случай, когда один из термезских *саййид*ов был вовлечен в политические события, связан с противостоянием хорезм-*шах*а ʻАла' ад-дина Мухаммада (1200–1220) и аббасидского *халиф*а ан-Насира (1180–1225). В результате ʻАла' ад-дин Мухаммад объявил, что Аббасиды узурпировали власть, и велел читать *хутбу* на имя «законного» *халифа* из числа С. Т. — *худайванд-зада* ʻАла' ал-мулка I. Дальнейшая судьба «контр-*халифа*» неизвестна, и только в более поздних родословных термезских *саййид*ов его имя сопровождается *лакаб*ом *аш-шахид* («мученик за веру»). Во всяком случае, политических последствий этот акт не имел, и главы С.Т. продолжали быть лишь владетелями Термеза. В качестве таковых они остались и после монгольского завоевания. В источниках, в частности, упоминается владетель (*сахиб*) Термеза *худайванд-зада* ʻАла' ал-мулк II, который имел собственное войско из 4 тыс. всадников. Во время междоусобиц среди Чагатаидов он присоединился к одному из них — Халил Аллаху, сыну Йасавура (?), и помог ему захватить власть в Мавараннахре. Вскоре, однако, Халил Аллах по навету заподозрил этого *саййид*а в притязаниях на престол и приказал казнить его (1344 г.).

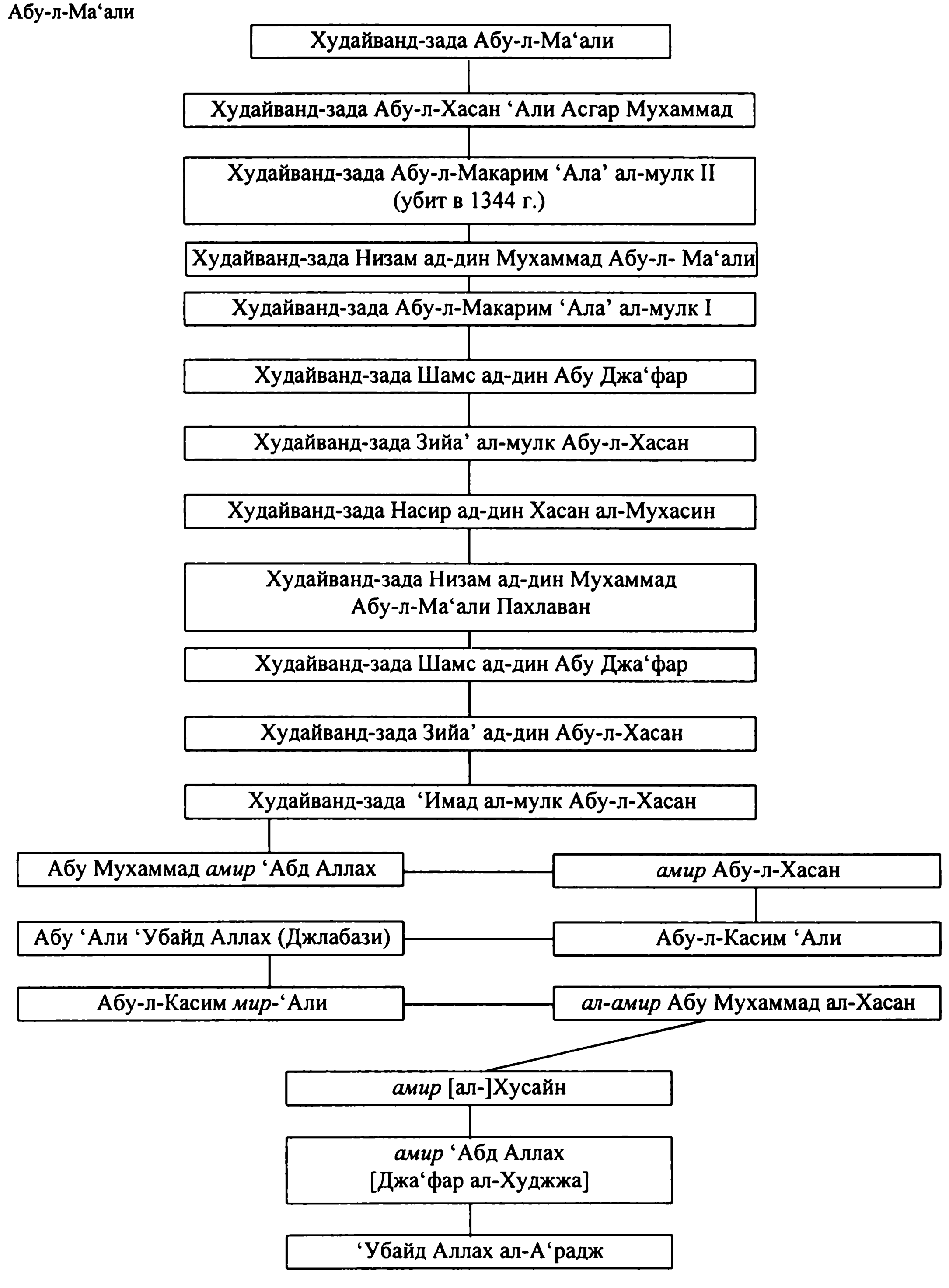
Некоторое время спустя (в 1371 г.) в самаркандском мятеже против Тимура (1370–1405), во главе которого стояли *амир* Муса, *амир* Йасури, *шайх* Абу-л-Лайс ас-Самарканди (по-видимому, потомок и тезка самаркандского *факих*а X в.), принял участие один из С. Т. — *худайванд-зада* (или *хан-зада*) Абу-л-Маʻали ат-Тирмизи. Тимур жестоко подавил восстание, казнив почти всех его организаторов; из уважения к духовенству и семье Пророка помилованы были лишь Абу-л-Лайс ас-Самарканди (отпущен в Мекку) и юный Абу-л-Маʻали, которого, однако, переселили из Термеза в Шахрисабз. Последний прожил там до глубокой старости и был похоронен (26 *джумада* I 859/15.05.1455) около городской соборной мечети. Возведенная при Улуг-*беке* (1409–1449) над ним и его потомками усыпальница получила название Гунбаз-и саййидан («Усыпальница *саййид*ов») или Дар ас-сийадат («Прибежище *саййид*ов»). На надгробии Абу-л-Маʻали сохранился наиболее ранний (из дошедших до нас) вариант родословной С. Т.

Другие члены рода С. Т. продолжали жить в Термезе, и представители правящих династий сохраняли к ним традиционное почтение. В доме *худайванд-зада* ʻАла' ал-мулка III останавливался Тимур, возвращаясь из индийского похода (1399 г.) и очередного похода на запад (1404 г.). Однако С. Т. уже не играли сколько-нибудь заметной политической роли, и их духовный авторитет основывался лишь на святости рода.

С. Т. охотно завязывали родственные отношения с Тимуридами (1370–1506) и Шибанидами (1500–1603), в результате чего вместо традиционных мусульманских имен их часто стали нарекать тюрко-монгольскими именами и титулами. Считается, что часть нынешних потомков С. Т. — салаватские *х^ваджи* (по названию селения под Термезом — Салих-абад), которые до недавнего времени были хранителями семейной усыпальницы Султан-садат. Называя себя узбеками, они тем не менее не забывают о своем сайидском происхождении. Имевшиеся у них родословные были утеряны в период советской власти.

Лит-ра: *Ибн ал-Асир*. Ал-Камил фи-т-та'рих. Каир, 1348 (1929-30), IX, 313; *ʻАла' ад-дин ал-Джувайни*. Та'рих-и Джахангушай / Мухаммад Казвини. Бриль, 1334/1916, II, 97, 122, 364–365; Путешествия, 276, 280; *ʻАли Йазди*. Зафар-нама, 39[б], 145[б], 148[а]; *Фасихи, Ахмад б. Джалал ад-дин Мухаммад ал-Хавафи*. Муджмал-и Фасихи (Фасихов свод) / Пер., примеч. и указ. Д.Ю.Юсуповой. Таш., 1980, 70, 95; *А.А.Семенов*. Происхождение Термезских сейидов и их древняя усыпальница «Султан-садат» // Протоколы Туркестанского кружка любителей археологии, год 18-й (17). Таш., 1914, 3–20; *В.В.Бартольд*. Туркестан в

Схема 4


Источник: текст эпитафии
Абу-л-Ма‘али
Худайванд-зада Абу-л-Ма‘али
Худайванд-зада Абу-л-Хасан ‘Али Асгар Мухаммад
Худайванд-зада Абу-л-Макарим ‘Ала’ ал-мулк II
(убит в 1344 г.)
Худайванд-зада Низам ад-дин Мухаммад Абу-л- Ма‘али
Худайванд-зада Абу-л-Макарим ‘Ала’ ал-мулк I
Худайванд-зада Шамс ад-дин Абу Джа‘фар
Худайванд-зада Зийа’ ал-мулк Абу-л-Хасан
Худайванд-зада Насир ад-дин Хасан ал-Мухасин
Худайванд-зада Низам ад-дин Мухаммад
Абу-л-Ма‘али Пахлаван
Худайванд-зада Шамс ад-дин Абу Джа‘фар
Худайванд-зада Зийа’ ад-дин Абу-л-Хасан
Худайванд-зада ‘Имад ал-мулк Абу-л-Хасан
Абу Мухаммад *амир* ‘Абд Аллах
амир Абу-л-Хасан
Абу ‘Али ‘Убайд Аллах (Джлабази)
Абу-л-Касим ‘Али
Абу-л-Касим *мир*-‘Али
ал-амир Абу Мухаммад ал-Хасан
амир [ал-]Хусайн
амир ‘Абд Аллах
[Джа‘фар ал-Худжжа]
‘Убайд Аллах ал-А‘радж

эпоху монгольского нашествия // *Бартольд*. Соч., I, 439; *он же*. Улугбек, 31, 43; *он же*. Термез, 505–506; *Массон, Пугаченкова*. Шахрисябз, 63–64; *З.М.Буниятов*. Государство хорезмшахов-Ануштегинидов. 1097–1231. М., 1986, 85; *D.DeWeese*. The Descendants of Sayyid ʻAta and the Rank of Naqib in Central Asia // JAOS, 1995, 615–625. См. также лит-ру к ст. ал-Аʻрадж.

Б. Б.

Садр-и Зийа (Дийа'), Мухаммад Шарифджан-*махдум* (1867–1938) — известный *кази* Бухары, поэт, историк, автор прозаических и поэтических произведений, библиофил и каллиграф. Родился в Бухаре, в семье *кади* ʻАбд аш-Шукура (ум. в 1889 г.), который и занимался его религиозным образованием. Затем С. З. учился в разных *мадраса* Бухары, его учителями были *муфтий* ʻИса-*махдум* и *кази-калан* (верховный судья) Бухары Бадр ад-дин (уб. в 1920 г.). Сильное влияние на него оказал также знаменитый историк и меценат Ахмад Даниш (1827–1897).

Примерно в 1916 г. С. З. был назначен *кази*ем г. Карши, где он прославился своими беспристрастными судебными решениями, неоднократно вступая в открытые конфликты с местной аристократией и представителями администрации бухарского *амир*а *саййид*а ʻАлим-*хана* (1910–1920). После свержения последнего С. З. переехал в Бухару и работал в Комитете по делам *вакф*ов Бухарской Народной Советской Республики до момента ее ликвидации (1924 г.). Слабое здоровье вынудило его отказаться от предложений новой власти к сотрудничеству, и всю оставшуюся жизнь С. З. посвятил пополнению своей библиотеки и творчеству. Он успел написать более 60 произведений, собранных в 11 томах, которые ныне хранятся в фондах Ташкента (ИВ АН РУз), Бухары (фонды Бухарского музея-заповедника) и в библиотеке его потомков (г. Шахрисабз). Среди них его поэтические сборники со стихотворными хронограммами (*та'рих*) на время строительства крупнейших памятников архитектуры, на знаменательные события, на даты смерти множества исторических лиц; около десяти биографических сборников (*тазкира*), посвященных прежним и современным ему поэтам, религиозным деятелям, каллиграфам и т.д. Оригинальны историко-политологические сочинения С. З. («История бухарской революции», «Причины бухарской революции»), биографический дневник, в котором можно найти уникальные зарисовки религиозной обстановки, культурной и политической жизни Бухары конца XIX — начала XX в.

Будучи страстным библиофилом, С. З. составлял списки частных библиотек и книг, хранившихся в крупнейших *мадраса* Бухары, описывая по возможности историю их сложения, прослеживая движение наиболее уникальных экземпляров из одной библиотеки в другую. В этом отношении наиболее полным и информативным является его библиографическое сочинение о частной библиотеке Шарифджан-*махдума*. Он оставил также серию небольших компилятивных сочинений с подробными биографиями знаменитых бухарских ʻ*улама*' и *суфи*ев (ʻАбд ал-Халика ал-Гидждувани, *имам*а Абу Хафса ал-Бухари и др.) и описанием ритуалов паломничества (*зийара*) к их могилам. Произведения С. З. до сих пор не изданы и мало изучены.

Собственная библиотека С. З. насчитывала около 800 томов (на арабском, персидском и тюркских языках), примерно половина из них ныне хранится в фондах ИВ АН РУз. В них собраны автографы некоторых произведений Джами, Нава'и, *х*ᵛ*аджа* Ахрара-*вали*. Библиофилу удалось также собрать редкие списки Корана, переписанные якобы знаменитыми каллиграфами — Ибн Муклой (ум. в 938-39 г.), Ибн Баввабом (ум. в 1022-23 г.), Джалал ад-дином Йакутом ал-Мустаʻсими (ум. в 1297-98 г.). Видимо, в свою бытность *кази*ем г. Карши он приобрел один лист знаменитого «Корана ʻУсмана», хранившегося в Катта Лангаре (ныне этот лист — в рукописном собрании ИВ АН РУз).

Умер С. З. в Бухаре, там же похоронен.

Сочинения: Асами-йи кутуб-и кутубхана-йи хусусий Шарифджан махдум. Рук. ИВ АН РУз, 2460; Тазкират ал-хаттатин. Рук. ИВ АН РУз, № 1304/III; Тазкират аш-шуʻара'. Рук. ИВ АН РУз, № 61; Руз-нама. Рук. ИВ АН РУз, № 2277.

Лит-ра: *Садр-и Зийа'*. Навадир-и Зийа'ийа. Бакушаш-и Мирза Шукур-заде. Тихран, 1388; *Р.Хадизаде*. Источники к изучению таджикской литературы второй половины XIX и начала XX века. Сталинабад, 1956, 62–69; *У.Хамраев*. Бир шахсий кутубхона ва унинг каталоги хакида // Научные работы и сообщения АН Уз. ССР. Кн. 6. Таш., 1963, 387–396; *Сиддиқий, Сахабиддин*. Садри Зиё ва тазкирахойи у Душанбе, 1987 (неопубликованная рукопись); *Sh.Vahidov, Af.Erkinov*. Le fihrist (catalogue) de la bibliothèque de Sadr-i Ziyâ': une image de la vie intellectuelle dans le Mawarannahr (fin XIX^e^ — début XX^e^ siècle) // CAC. № 7 (1999), 141–173.

Ш. В.

ас-Самарканди, ʻАла' ад-дин Абу Бакр (Абу Мансур) Мухаммад б. Ахмад (ум., вероятно, ок. 1144-45 г.) — авторитетный *факих* богословско-правовой школы матуридийа, создатель собственной школы *фикх*а ханафитского толка. Родился и получил начальное образование в Самарканде, затем стал учеником знаменитого бухарского *факиха* и *мутакаллима* Абу-л-Йусра Мухаммада ал-Паздави (ум. в 1099-100 г. в Бухаре), который за свои глубокие познания в области *фикх*а и *калама* получил у современников почетные прозвища *шайх* («наставник») Мавараннахра, *х*ᵛ*аджа ал-х*ᵛ*аджат* («главный учитель»), *кади ал-кудат* («верховный судья»). Одновременно с ас-С. у него были и другие ученики, ставшие впоследствии знаменитыми *факих*ами и *мутакаллим*ами, в частности Наджм ад-дин Абу Хафс ан-Насафи (1068–1142).

Другой учитель ас-С. — известный бухарский *факих* и *мутакаллим* Абу-л-Муʻин Маймун б. Мухаммад ан-Насафи (1037–1114).

В свою очередь, сам ас-С. имел множество учеников. Среди них — его дочь Фатима (ум. до 1191 г.), первая (если не единственная) в Мавараннахре девушка-*факих*. Ее успехи в освоении ханафитской школы были настолько очевидны, что отец позволял ей подписывать составленные им *фатвы* и ставить на них ее собственную печать. Ее супругом стал другой ученик ас-С. — 'Ала' ад-дин ал-Касани (ум. в 1191 г.), который вместе с ней перебрался в Халаб (Алеппо, Сирия), где возглавил *мадраса* ал-Халавийа. Еще один ученик ас-С. — Зийа' ад-дин Мухаммад б. ал-Хусайн ал-Банданиджи (Банданидж — городок на юге Ферганской долины; ум. примерно в 1150 г.), ставший, в свою очередь, учителем Бурхан ад-дина ал-Маргинани ал-Фаргани (ум. в 1197 г.) — знаменитого впоследствии *факиха*, автора признанного правового кодекса. Учеником ас-С. был и Абу Са'д ас-Сам'ани (ум. в 1167 г.) — высокоавторитетный ученый, автор нескольких десятков широко известных на мусульманском Востоке сочинений, в том числе Китаб ал-ансаб («Книга генеалогий»).

Ас-С. — автор многих сочинений, среди них фундаментальные Мизан ал-усул фи ната'идж ал-'укул и Тухфат ал-фукаха', в которых он систематизировал и кодифицировал труды предшественников по *фикху*. С его именем связано также возрождение традиционных для матуридитской школы жанров *тафсира* и *калама*. Доступность языка изложения расширили круг потенциальных читателей его сочинений, таких, как «Матуридитский комментарий к Корану» (Та'вилат ал-Кур'ан ал-матуридийа фи байан усул ахл ас-сунна ва-усул ат-таухид или просто Тафсир ал-Матуриди). Особо следует выделить не изданный до сих пор и потому мало известный исследователям другой его комментарий на толкование Корана ал-Матуриди — Шарх та'вилат ал-Кур'ан ли-л-Матуриди.

Бóльшая часть сочинений ас-С. по *фикху* сохранилась и даже используется до сих пор в качестве учебных пособий в высших учебных заведениях многих мусульманских стран.

Ас-С. умер и похоронен в Бухаре.

Лит-ра: *Ибн Аби-л-Вафа'*. Ал-Джавахир; *ал-Лакнави*. Ал-Фава'ид, 158; *Ибн Кутлубуга*. Тадж ат-тараджим, 44; GAL, Bd. I, 374, SBd. 1, 640.

М. Кам.

Сафид-Булан (Сафид-Буленд, Сафид-Билал; старое название — Испид-Булан) — известный в Ферганской долине мемориальный комплекс, «святое» место (*мазар*). Расположен в селении Гулистан (бывш. Мазар, ранее Сафид-Булан) на севере Ферганской долины, на территории Республики Кыргызстан, в 50 км к северу от г. Намангана, областного центра Узбекистана.

Центральный объект поклонения мемориального комплекса — усыпальница (*мазар*) Шах-Фазил (Шах-и Фазил, Шах-Фазл). Сооружение мемориального комплекса относится к числу наиболее древних образцов архитектуры Средней Азии. (Это однокамерное квадратное в плане сооружение размером 7,85×7,85 м по внутреннему периметру, 11,1×11,7 м — по внешнему, при высоте 15,5 м от древнего пола до верха купола. Здание ориентировано стенами почти точно по сторонам света, главный, северный, фасад прорезан тремя проемами, из них средний несколько выделяется шириной и высотой. На его оси в противоположной стене устроен *михраб*, ориентированный на юг с небольшим отклонением к западу. Нарушая принцип симметрии, только в западном из боковых фасадов имеется проем. Перекрытие образовано системой последовательных переходов от квадратных призм к четверикам и от них — к куполу. Здание возведено из жженого кирпича прямоугольной и квадратной формы. Предполагается, что главный фасад некогда имел декоративное убранство, но ныне весь декор сосредоточен в интерьере. Первоначально осевые ниши подкупольного октагона были украшены декоративной кладкой «в елочку», позднее же весь интерьер был покрыт штукатуркой и богатейшим резным ганчем, тонированным синей, голубой, красной, желтой краской. Этот декор включает многочисленные куфические надписи. Короткие надписи, обрамляющие орнаментальные медальоны, арабоязычны; это — *басмала*, *шахада*, коранические цитаты (IX:33), многократно повторенное речение ал-мулк ли-л-Лахи («Власть принадлежит Аллаху») и т.д. Персоязычны три горизонтальных пояса надписей. Из текста верхней и более дефектной средней надписи явствует, что это здание — усыпальница караханидского правителя Сайф ад-даула Маликана (т.е. Мухаммада б. Насра б. 'Али, отец которого прославился благочестием) и что оно было возведено (или по крайней мере украшено декором) по распоряжению его сына Му'изз ад-даула Малика (т.е. 'Аббаса). Тем самым автоматически отпадают фигурирующие в литературе иные определения здания как *ханаки* или поминальной мечети. Дата в надписях не указана, анализ же позволил датировать их между 447–451/1055–1059 гг., однако недавно выявленные монеты Мухаммада б. Насра 453/1061 г. (не опубликованы) слегка сдвигают датировку (не раньше 453/1061 г., но и не намного позже). Нижняя надпись, сильно поврежденная, носит дидактический характер и включает, в частности, слово *фадл* (араб.), которое, возможно, дало основание связывать мавзолей с Шах-Фазилем, персонажем цикла легенд о внедрении ислама в Фергане. — *Б. К.*) На XI–XII вв., по данным археологов, приходится расцвет поселения С.-Б.

Мавзолей Шах-Фазил соединен в один ансамбль с двумя другими *мазарами* — Калла-хана (*калла* — «голова») и Бу-Булан. Здесь же находится «святой» камень Таш-мазар (*таш* — «камень»), или Хамир-туруш («закваска»): по преданию, он уходит в землю перед грядущими несчастьями и вырастает на несколько сантиметров перед благоприятными событиями. Недалеко находятся *мазар х^{в}аджи* 'Аламдара и средневековый водоем (*хауз*). Рядом с мавзолеем находится большое кладбище, куда возят хоронить своих

умерших жители окрестных селений, а также Таласа и Чаткала. Мемориальный комплекс С.-Б. включает в себя также другой ансамбль, где находятся мечеть Кыргын («побоище»), развалины *минарета* и *мазар* Тана-хана (*тан, тана* — «тело»). Все эти постройки — позднего происхождения.

Уже по крайней мере во второй половине XIII в. было известно предание о происхождении «святого» места. Джамал ад-дин ал-Карши в сочинении Мулхакат ас-сурах («Добавление [к словарю] „ас-Сурах“»), написанном в самом начале XIV в., отметил, что в местечке Испид-Булан расположены две могилы — «могила голов» (араб. *машхад ар-ру'ус*; в XIX в. перс.-тадж. — *машхад-и ру'ус*, или *калла-хана*) и «могила душ» (араб. *машхад ан-нуфус*; в XIX в. перс.-тадж. — *машхад-и нуфус*, или *тана-хана*), и далее напомнил «известную историю» о том, как *халиф* 'Усман б. 'Аффан (уб. в 656 г.) послал 2800 *асхаб*ов во главе с Мухаммадом б. Джариром на завоевание Ферганы и все они погибли там мучениками за веру (*шахид*). Существовало ли это предание в момент возведения усыпальницы Караханидов в XI в. или оно возникло позже — пока остается загадкой. Если судить по характерному расположению «святого» места (в предгорье, у слияния двух рек — Падша-ата и Чанач-сай, на старом пути из Центральной Ферганы в Чаткал и Таласскую долину), то можно предположить, что на этом месте существовал древний, доисламский культ, который позднее был переосмыслен в рамках новой религии.

Один из вариантов происхождения святыни, содержащий в своей основе эпизод, который упомянул Джамал ад-дин ал-Карши, был записан в XVIII в. в Кисса-йи Шах-и Джарир. История начинается с того, что Мухаммад выдал свою дочь Зайнаб замуж за будущего *халифа* 'Усмана и от этого брака родился сын Мухаммад-Джарир (Шах-и Джарир, Шах-Джарир, Шах-Джалил), который возглавил поход на Фергану в 655 г. (вар.: в 660-е гг. или в 682 г.). Он захватил города Куву, где правил мугский (муг — «огнепоклонник», по другой версии — калмок, калмык) правитель Хущдад, и Ахси, где правил Хурмуз, затем — г. Касан, правитель которого — Ихшит — бежал в Туркистан. Правитель Унгора — Карван-бас (вар.: Карван-бахш) вынужден был подчиниться Шах-Джариру и отдать свою дочь Бу-'Убайда (Бувайда, Хувайда) замуж за арабского предводителя (вар.: Ихшит поладил с Шах-Джариром и выдал за него замуж касанскую девушку). Однажды Бу-'Убайда услышала, как ее отец в кругу своих приближенных обсуждал письмо, в котором Ихшит предлагал Карван-басу напасть на арабов во время молитвы. Бу-'Убайда рассказала об этом своему мужу, но тот не поверил. Однако во время пятничной молитвы в районе С.-Б. муги напали на арабов и обезглавили на месте 2800 (по другой версии, 2700) человек. Позднее их головы похоронили в могиле Калла-хана, а тела — в могиле Тана-хана. Многие арабы бежали, и их могилы разбросаны по окрестным селениям. В С.-Б. находится *мазар* знаменосца арабов — *х^ваджи* 'Аламдара, который, будучи окруженным врагами, подбросил знамя вверх, чтобы его спасти, и оно замерло в воздухе; по преданию, особо благочестивые паломники могут до сих пор видеть это знамя парящим над *мазар*ом «святого».

«Черная» женщина по имени Бу-Булан (вар. — Билал), которая служила у Шах-Джарира и его жены, пыталась найти головы своих покровителей. Она омыла головы погибших, оплакивая их, а сама от горя побелела (по другой версии — стерла руки до костей), после чего ее прозвали Сафид («белая»). Это чудо заставило местное население и Карван-баса принять ислам. После смерти Бу-Булан похоронили рядом с Калла-хана. Так возникла могила Бу-Булан, а от нее позднее произошло якобы и название селения — С.-Б. У *мазар*а молятся только женщины. Могила завешена от паломников белым полотном, чтобы никто не мог ее увидеть, так как считается, что увидевший ее тотчас почернеет. Смотрители-*шайх*и мемориального комплекса С.-Б. ведут свое происхождение от этой женщины.

Шах-Джарир после поражения ушел с женой в Медину и там умер. Его сын (род. в Медине) Шах-Фазил (по другой версии, у Шах-Джарира родился сын 'Усман, сыном которого был Шах-Фазил) через 40 лет после похода своего отца вместе с матерью вернулся в Фергану, сразился в Касане с Ихшитом, победил его и стал правителем Ферганы. Он женился на родственнице своей матери, и у него родился сын Джарир-Мухаммад (Шах-Джарир, Шах-Джалил). Когда сыну исполнилось 12 лет, отец сделал его правителем Касана, устроил по этому поводу пиршество, но сам был отравлен и умер. Его похоронили в С.-Б., а позднее, как гласит предание, 'Умар-*шайх*, сын *амир*а Тимура, построил над его могилой мавзолей и впоследствии сам был погребен рядом с Шах-Фазилем.

Бу-'Убайда и Джарир-Мухаммад отправились в Медину, но в районе Коканда в пустыне погибли, и там остались их могилы, которые превратились в *мазар*ы. В Бувайдинском районе Ферганской области ныне известны *мазар*ы Пошшо-Пирим (Шах-Джалила) и Бу-Убайда (Биби-Бувайда), здесь же находится могила жены Шах-Джалила, а недалеко от них расположен мавзолей Бустан-*бува*, брата Шах-Джалила. По данным специалистов, эти мавзолеи были построены в XV–XVI вв.

Таким образом, древнее предание о Мухаммаде б. Джарире, который во времена правления *халиф*а 'Усмана б. 'Аффана (644–656) воевал в Фергане, было заменено легендой о вымышленном сыне 'Усмана и внуке пророка Мухаммада — Мухаммад-Джарире. Возможно, определенную роль в формировании этой легендарной версии сыграли сведения о походе в Среднюю Азию в 670-е гг. настоящего сына 'Усмана — наместника Хорасана Са'ида б. 'Усмана. Появление же фигуры Шах-Фазила объясняется следующими обстоятельствами: в надписи о захоронении одного из караханидских правителей упоминается слово *фазл* (араб. *фадл* — «досто-

инство», «честь»), которое, видимо, позднее было интерпретировано как имя покойного. Эпизод с С.-Б. также появился позже. В ранних источниках (письменных и эпиграфических), датируемых XIII в., название селения имело другую форму — Испид-Булан, в основе которой лежал восточноиранский по происхождению топоним. И только с XVI в. *испид* заменили более понятным *сафид*.

(Хотя в действительности исламизация Ферганской долины протекала совершенно иначе и много позднее (первый достоверный поход арабов в Фергану относится к 712-13 г.), а все названные лица не являются историческими, представление о связи Испид-Булана с первыми воителями ислама сложилось достаточно рано. Очень вероятно, что это случилось ко времени строительства мавзолея Шах-Фазил, — иначе трудно объяснить, почему известный караханидский правитель, в течение десятилетий владевший Ферганой, был погребен в пункте, который никогда не был ни административным, ни политическим, ни экономическим центром. К XII в. здешний *мазар* превратился в важный погребально-культурный центр, куда стекались паломники из многих мест, в частности из Хоя в Азербайджане (надгробие конца XII в.); объектом активного паломничества, особенно для ферганцев, он оставался и впоследствии, до XX в. включительно. Здесь же издавна обучались религиозным наукам. — *Б. К.*)

Мазар С.-Б. был особо почитаем в Ферганской долине. Именно здесь в 1840 г. подняли на белом войлоке (т.е. объявили *хан*ом) Шерали, когда в Коканде правил бухарский наместник.

Лит-ра: *Н.Щербина-Крамаренко.* По мусульманским святыням Средней Азии (путевые заметки и впечатления) // Справочная книжка Самаркандской области. Т. 4. Отд. 4. 1896, 50–51; *Б.Кочнев.* Сказка ложь, да в ней намек... // Литературный Киргизстан. 1970, № 3 (май–июнь), 108–110; *И.Азимов.* Архитектурные памятники Ферганской долины. Таш., 1981, 36–39; *В.Д.Горячева.* Средневековые городские центры и архитектурные ансамбли Киргизии (Бурана, Узген, Сафид-Булан). Научно-популярный очерк. Фрунзе, 1983, 105–137; *В.Д.Горячева, В.Н.Настиг.* Эпиграфические памятники Сафид-Булана XII–XIV вв. // ЭВ. XXII. Л., 1984, 61–72; Материалы по истории, 122; *В.Н.Настич, Б.Д.Кочнев.* К атрибуции мавзолея Шах-Фазил (эпиграфические и нумизматические данные) // ЭВ. XXIV. Л., 1988, 68–77; *С.Г.Хмельницкий.* Между Саманидами и монголами: Архитектура Средней Азии XI – начала XIII в. Ч. 1. Берлин–Рига, 1996, 114–117.

С. А.

Северный Кавказ — самая высокогорная населенная часть Европы (до 2000 м над уровнем моря) и самая южная окраина Российской Федерации, включает в себя такие этнотерриториальные объединения, как (с юго-востока на северо-запад) Дагестан, Чечня, Ингушетия, Северная Осетия—Алания, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия, Адыгея, Ставрополье и Краснодарский край. Регион С. К. занимает все северные склоны Большого Кавказа, вытянут в направлении юго-восток–северо-запад и полностью закрывает пространство между двумя морями — Каспийским и Черным.

Коренные обитатели С. К. обнаруживают между собой близкое родство во многих отношениях: географическом (общность территории расселения), историко-культурном (общность истории, материальной и духовной культуры), антропологическом, этнопсихологическом и др. Не случайно местных жителей называют «северокавказцами». Другое общее их название — «горцы» (эквивалент этого слова в аварском языке является самоназванием народа), хотя они населяют не только горы, но и предгорья и равнинную (степную) часть Прикаспия.

Совершенно уникальны этнокультурная и языковая разнородность конгломерата местных обществ, многообразие их доисламского духовного субстрата, идеологических и правовых норм, народных культов и представлений. Только в Дагестане насчитывается свыше 30 языков и наречий. Мусульмане С. К. принадлежат к следующим основным этническим группам:

абхазско-адыгским: кабардинцы, черкесы, адыгейцы, шапсуги, абхазы, абазины;

нахско-дагестанским: вайнахи (чеченцы, ингуши) и дагестанцы (аварцы, даргинцы, лезгины, лакцы, табасаранцы, рутульцы, агулы, цахуры и др.);

тюркским: азербайджанцы, кумыки, карачаевцы, балкарцы, ногайцы, трухмены;

иранским: мусульмане-осетины и частично таты.

Кроме того, на С. К. живут мусульмане из других регионов мира.

Начало истории ислама на С. К. положили первые арабские экспедиции, направленные против хазар. Важнейшим для утверждения ислама в регионе стал период арабского владычества на Кавказе. Монгольское нашествие и крушение Арабского халифата в середине XIII в. открыли новую эру в эволюции локальных форм ислама. Они условно разделили историю ислама в регионе на две примерно равные части: 1) халифатский период, характеризовавшийся преимущественно «внешней» исламизацией (сер. VII — сер. XIII в.); 2) постмонгольский период, характеризовавшийся преимущественно «внутренней» исламизацией (сер. XIII — XX в.). На основе возобладавших в разное время тенденций можно выделить следующие наиболее существенные периоды в истории ислама на С. К.: 1) период арабо-хазарских войн (VII–VIII вв.); 2) переселенческий период (VIII–IX вв.); 3) период эволюции пограничных *рибат*ов (X — конец XI в.); 4) период утверждения шафи‘итского права (конец XI — сер. XIII в.); 5) период расширения шафи‘итского влияния (сер. XIII — сер. XV в.); 6) период ши‘итского реванша (сер. XV — нач. XVII в.); 7) период обновленческого движения в исламе (XVII–XIX вв.); 8) период адаптации местных форм ислама к условиям Российского государства. Предлагаемая периодизация не является и не может быть абсолютной — слишком различны особенности общественно-политического устройства, этнокультурные и конфессиональные признаки, характеризующие многочисленные горские народы Кавказа.

Первая волна распространения арабской культуры, по И.Ю.Крачковскому, шла уже за ранними арабскими завоеваниями. Тогда, видимо, началась исламизация региона — насильственная, по мнению В.В.Бартольда (хотелось бы добавить — спорадическая и малоэффективная). В первую очередь исламизация коснулась городов и политических центров областей, где размещались арабская администрация, фискальные органы и военные гарнизоны, которые обычно назначались *халиф*ами в дальние окраины Халифата с немусульманским населением с целью защиты страны от нашествий, в данном случае — от хазар. В VIII в. в районе крупнейшего опорного пункта ислама на С. К. — Дербента (перс. Дарбанд, араб. Баб ал-абваб) существовала целая сеть пограничных крепостей-*рибат*ов (в которых переселенцы жили семьями), они были призваны усилить оборонительные возможности дербентской крепости и 40-километровой Горной стены, возведенных еще сасанидскими правителями Ирана для охраны своих северных границ от набегов кочевников. *Рибат*ы в пограничных районах играли роль очагов ислама в немусульманском окружении. Это были наблюдательные пункты и пограничные заставы, обитатели которых нередко становились активными пропагандистами ислама. В середине VIII в. переселенцы из различных областей Халифата возвели в Баб ал-абвабе первые мечети. Согласно Дарбанд-нама, в 733 г. Маслама построил во всех семи кварталах города по мечети; их стали называть по имени преобладавшего в каждом из них племени, соответственно — Хазарская, Палестинская, Дамасская, Химская, Кайзарская, ал-Джаза'ир и Мосульская. К тому же времени относится появление в городе богато орнаментированной соборной (пятничной) мечети — Масджид ал-Баб (ныне Джума-мечеть), которая стала местом сбора всех мусульман.

В течение VIII–IX вв. христианские храмы на территории Дагестана активно перестраивались либо разрушались и на их месте возводились мечети. Такая практика сохранялась и в последующие столетия во всех завоеванных областях там, где появлялись компактные группы мусульман.

В связи с относительной стабилизацией внутреннего положения Халифата после прихода к власти ʻАббасидов на периферии арабского государства постепенно начинают меняться общественно-политические условия. Впоследствии это обстоятельство отразилось и на пограничных *рибат*ах: из центров обороны и прозелитизма они постепенно превращались в суфийские центры обучения и практики.

Процесс трансформации пограничных *рибат*ов, происходивший динамично в течение продолжительного времени, обусловил изменения в характере распространения ислама «вширь». Как показывает изучение рукописи «Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик» Абу Бакра ад-Дарбанди (рубеж XI–XII вв.), распространение ислама в регионе шло в русле суфизма. Именно *суфии* нашли понятную широким массам форму распространения новой религии; особенно плодотворной оказалась способность суфизма впитывать в себя местные культы. Формой бытования ислама в регионе стал синтез общеисламских суфийских и местных доисламских религиозных практик. Так зарождался антагонизм между исламом «предков» (*ас-салафийа*, в современной терминологии «фундаменталистским») и исламом «народным», являющийся мощным стимулом постоянного развития и обновления религии Мухаммада.

С конца XII в. мусульманская эпиграфика дает массовый материал по всем районам, находящимся в сфере влияния арабской культуры. В тех случаях, когда отдельным отрядам мусульман удавалось закрепиться в центрах союзов сельских общин в горной части, они создавали там опорную базу для дальнейшей исламизации. Некоторые удаленные от Дербента центры малых этнических зон в регионе, расположенные преимущественно в горных и предгорных районах, вследствие того что в них располагались *рибат*ы, воспринимались в качестве своего рода опорных баз распространения ислама. Во всяком случае, в лезгинских Каракюре, Кочхюре и даргинском Кала-Корейше сохранились материальные следы крупных культовых сооружений ислама, датируемых по высеченным на них надписям в пределах X в., а лакское селение Кумух имело прочную репутацию опорного пункта «воителей за веру».

На рубеже 60–70-х гг. XI в. в Дербенте начинается усиление позиций суннитов, обусловленное падением династии Буидов (принадлежавших к шиʻитам-зайдитам, но поддерживавших в политических целях деятельность более многочисленных и влиятельных шиʻитов-имамитов) и приходом к власти суннитов Сельджукидов.

Специально созданные в Багдаде и других городах Халифата учебные заведения стали готовить новую религиозную элиту для периферии. Только в *мадраса* ан-Низамийа, основанной выдающимся сельджукским *вазир*ом Низам ал-мулком, получили подготовку многие дербентские богословы, правоведы и *суфии*, в частности Абу-л-Хасан ал-Басри и Маммус ал-Лакзи. В ан-Низамийи преподавали известные ученые-шафиʻиты Абу Исхак аш-Ширази, Абу Бакр аш-Шаши ал-Мустазхири, Абу Хамид ал-Газали.

На С. К. особую популярность получила традиция шафиʻита Абу-т-Таййиба ат-Табари, выдающегося теоретика и полемиста, автора многих трудов, выходца из Табаристана. Не в последнюю очередь это можно объяснить традиционно прочными духовными контактами средневекового Дербента с Табаристаном, где учились такие дербентские ученые, как Абу Бакр Мухаммад ад-Дарбанди, Исмаʻил ал-Джабали и др.

Торжество шафиʻизма в юго-восточной части С. К., обусловленное в первую очередь объективной расстановкой общественно-политических сил в ʻАббасидском халифате на решающем этапе исламизации его окраин, предопределило конфессиональную принадлежность горских народов. Если бы в свое время Низам ал-мулку не

удалось одолеть сопротивление своего предшественника ал-Кундури, могущественного покровителя ханафитов, конфессиональная ситуация на Кавказе могла бы оказаться совершенно иной: (не случайно ханафизм возобладал в Мавараннахре и других областях, в которых решающая фаза исламизации к началу деятельности Низам ал-мулка была уже пройдена).

Эпиграфика XI–XII вв. дает обильный материал, относящийся к конфессиональным процессам в крупных населенных пунктах «пограничья», находившихся в сфере влияния Халифата. Распространение ислама «вширь» было немыслимо без суфизма, а также той волны межцивилизационного взаимодействия, которая была вызвана сельджукскими завоеваниями. Имеется в виду не только начало процесса превращения местного ислама в «массовую религию». Уровень развития религиозно-философской мысли, достигнутый в городах и суфийских центрах С. К. в сельджукскую эпоху, оказался настолько высоким, что в последующие годы вплоть до нашего времени он так и остался непревзойденным.

После распада Халифата «внутренняя» исламизация, стремительное продвижение мусульманской религии из местных «исламских центров» (*ал-маракиз ал-исламийа*), расположенных в долинах вдоль больших рек, в глубь горных районов, происходила уже на собственной основе. Этот процесс сопровождался значительными изменениями в этническом составе населения наиболее крупных населенных пунктов. Резкое увеличение числа арабоязычных эпиграфических памятников с середины XIII в. — наглядное тому подтверждение.

В сфере конфессиональной продолжился процесс суннитского прорыва, в котором преобладали суфизм, аш‘аризм и шафи‘итское право. Средневековая эпиграфика сообщает о строительстве в регионе суфийских обителей *(ханака)* и деятельности многочисленных *суфи*ев (странствующих *дарвишей* — *каландар*ов, *баба* и др.). Элементы суфийской архитектуры зафиксированы во многих памятниках зодчества С. К. Так, хорошо сохранившиеся в Кала-Корейше стены и портал мечети обнаруживают близкое сходство с *ханакой* на р. Пирсагат в Ширване, с той самой, где служил *пир* Хусайн ал-Гада’ири, ученик *шайх*а Абу Са‘ида ал-Майхани и родной племянник верховного *кадия* Баб ал-абваба Ахмада ал-Гада’ири. Исследователи отмечают также сходство штуковых панно мечети Каракюре с куфическими надписями ряда исторических памятников, в частности *мазар*а известного *суфия* ал-Хакима ат-Тирмизи в Термезе (IX в.) и склепа *султан*а Санджара в Мерве. «Исторические записи» Рафи‘ аш-Шангуди сообщают о *суфи*ях ‘Изз ад-дине ад-Дарбанди (ум. в 1206-07 г.) и ‘Али б. Мухаммаде ад-Дарбанди (ум. в 1336-37 г.). В 1245-46 г. *шайх* Да’уд Ба‘ам б. Сулайман ал-Лакзи из Гдынка переписал Танбих ал-гафилин ханафитского мистика Абу-л-Лайса ас-Самарканди (ум. в 955 г.). *Шайх* Сулайман ал-Лакзи, один из наиболее влиятельных мусульманских деятелей при дворе *хан*ов Золотой Орды, также был мистиком и, возможно, сыном Да’уда ал-Лакзи. В 1342-43 г. для практических нужд суфийской *ханаки* в Маджарах была переписана суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака’ик» ад-Дарбанди. В 1444-45 г. Малик б. Муса ад-Дагистани переписал «ал-Ваджиз» Абу Хамида ал-Газали. В XIV в. предпринимаются первые попытки исламизации адыгов и абазин.

Значительно меньшее число арабских надписей конца XV в. и почти полное отсутствие надписей, датированных XVI в., фиксируют переход к новой фазе развития ислама. Она была обусловлена двумя важнейшими факторами, во многом связанными друг с другом: ши‘итским реваншем со стороны Сефевидов, религиозно-политическая деятельность которых ввергла регион в продолжительную смуту, и процессом массового укрупнения населенных пунктов в конце XV — XVI в. на основе слияния отдельных общин и родов (*тухум*ов), прежде населявших небольшие поселения. Пока не совсем ясно, какой из этих факторов оказал наибольшее влияние на дальнейший ход конфессиональных процессов. Укрупнение сел либо совпало по времени с нашествием иноземцев, либо стало реакцией на сохранявшуюся в течение почти целого столетия сефевидскую угрозу. К концу XV в. количественные победы исламизации приводят к качественным изменениям в структуре местных обществ: родовые культы разрушаются, на основе идеи исламского единения запускаются механизмы ломки прежних внутриплеменных взаимоотношений. Процессы формирования местных народностей поднимаются на новый уровень.

Тюркоязычные Сефевиды происходили, однако, как полагают, из курдской среды. *Шайх* и *муршид* Сафи ад-дин (ум. в 1334 г.) основал в Ардебиле суфийское братство *ас-сафавийа.* Под влиянием зайдитов и имамитов, имевших сильные позиции в южном и юго-западном Прикаспии, а также из-за претензии руководителей братства на родство с ‘Алидами суннитское по своему происхождению *ас-сафавийа* в течение XV в. приняло учение ши‘итов-имамитов («двунадесятников»). В отличие от ширван-*шах*ов и правителей тюркского государства Кара-Коюнлу Сефевиды вторглись в сферу религиозных представлений, превратив регион в плацдарм для своего возвышения. Так, *шайх* Джунайд во главе отрядов «борцов за веру» в кровавых сражениях с местным населением утверждал правоту учения *ас-сафавийа*, пока не погиб в 1460 г. в Дагестане. *Шайх* Джунайд стал героем множества легенд и преданий на С. К., где его называли Джуней (Джугьей). По своей архитектуре мавзолей Джунайда, построенный в 1544-45 г. близ лезгинского селения Хазры, сходен с суфийскими мавзолеями XIV в., построенными неподалеку от современного города Ессентуки и в Маджарах.

Методы пропаганды Сефевидов были схожи с военно-религиозными методами *гази*ев XI–XII вв. Религиозные «подвиги» Джунайда и его сына Хайдара (уб. в Табасаране в 1488 г.) были направлены на распространение ши‘изма и — через его утверждение — на расширение своего влияния.

Суннитский ислам не имеет клира и отвергает теократию в чистом виде; суфизм с его особой ролью *шайх*а и учением о «святых» и ши'изм с его идеей «скрытого» *имам*а проповедовали идею теократии, правда, каждый на свой лад. Попытка создать теократическое исламское государство на территории Дагестана провалилась. Однако под натиском Сефевидов династия Кара-Коюнлу в Азербайджане была пресечена, и на обширной территории Среднего Востока было создано теократическое государство — *имамат*, «царство божественной справедливости». При *шах*е Исма'иле (ум. в 1524 г.), сыне Хайдара и родоначальнике новой династии правителей Ирана, ши'изм имамитского толка был объявлен государственной религией на территориях, подвластных Сефевидам. В Азербайджане, Ширване и других тюркизированных областях региона произошел ши'итский переворот, однако среди кавказских горцев суннизм сохранил свои позиции.

В эпоху расцвета сефевидского Ирана влияние ши'изма на юго-восточные районы С. К. вновь усиливается: *шах* 'Аббас I (1587–1629) изгоняет османов из Азербайджана и Дагестана, укрепляет Дербент. За долгий период правления 'Аббаса I ши'изм проник и в горные районы, заселенные вайнахами. Очередную попытку утвердить влияние Ирана в регионе предпринял туркмен Надир-*шах* Афшар (1736–1747), низложивший Сефевидов и отказавшийся от ши'изма «двунадесятников» в пользу гораздо более смягченной формы ши'изма, однако в Дагестане его отряды были разбиты и он сам едва не погиб. При туркменской династии Каджаров иранское влияние на регион было частично восстановлено, однако уже в 1813 г. Фатх 'Али-*шах* (1797–1834) был вынужден подписать Гюлистанский договор, по условиям которого Иран отказывался в пользу России от Дагестана, Грузии, Карабахского, Гянджинского, Шекинского, Ширванского, Дербентского, Кубинского, Бакинского ханств и северной части Талышского ханства. Ши'итское влияние на С. К. в конечном счете так и не вышло за пределы Дербента и его округи, сохранившись среди азербайджанцев, в том числе иранских, а также тюркизированных персов, именуемых в народе каджарами. Оно затронуло также удаленные населенные пункты, созданные иранскими переселенцами сасанидского времени в качестве пограничных постов: так, жители лезгинского селения Мискинджа до сих считаются ши'итами. В связи с этим особого внимания заслуживают популярность некоторых ши'итских обычаев в отдельных суннитских районах С. К., благожелательное отношение к ши'итским лозунгам во многих районах (за исключением Дербента, где сунниты безуспешно боролись с ши'итами за управление Джума-мечетью), широкая география распространения ши'итских имен и производных от них локальных вариантов среди местных суннитов. Однако это предмет отдельного исследования. Сравнительное изучение основных тенденций конфессиональных процессов в регионе показывает, что по своему общественно-политическому значению и этнокультурным последствиям наиболее существенные процессы утверждения ши'изма все же происходили при Сефевидах: с середины XV в. (*шайх* Джунайд) до начала XVII в. (*шах* 'Аббас).

Параллельно с утверждением ши'изма в юго-восточной части С. К. происходило углубление процессов исламизации в западных районах региона, связанное с усилением влияния Османской империи и Крымского ханства на эти земли. В 1583 г. объединенные отряды османов и крымских татар разгромили войско Сефевидов на р. Самур. В XVI в. османы предпринимают попытки распространить ислам среди абазин и адыгов.

Дж.С.Тримингэм утверждал, что обновление ислама в XVII–XIX вв. во всем мире связано с внутренней борьбой между «фундаментализмом» и суфизмом. Важнейшие вехи этого периода на С. К. таковы: 1) мусульманский ренессанс нового времени (XVI — первая половина XVIII в.); 2) движение *шайх*а Мансура Ушурмы во второй половине XVIII в.; 3) движение *имам*а Шамиля в первой половине XIX в.; 4) движение Кунта-*хаджжи* во второй половине XIX в. Эти явления обусловили содержание более поздних конфессиональных процессов в регионе.

В XVI–XVIII вв. ислам распространился среди населения горной Чечни, Ингушетии, Балкарии и Карачая, охватив и некоторые слои социальных верхов в Осетии. Опорными пунктами распространения ислама были Дагестан, с одной стороны, и Кабарда — с другой. После духовной стагнации XVI в. произошел прорыв в самых различных областях мусульманской культуры.

Начался бум культового строительства, продолжавшийся в течение всего периода «обновления» (*ал-джадидийа).* Меняется стиль монументального письма, содержание эпитафий, размеры и формы надмогильных памятников. Особое распространение получает культ «святых» с ярко выраженными признаками суфийской обрядности.

Образование крупных населенных пунктов за счет объединения мелких родов и общин вызвало к жизни расцвет жанра комментариев к правоведческим сочинениям. Новым явлением в движении «чистого» ислама можно считать усиление культа пророка Мухаммада, приведшее к зарождению движения *нур ал-мухаммадийа.* В 1718 г. Шихаб б. Мухаммад ал-Акуши переписал сочинение «ат-Тарика ал-мухаммадийа» Мухаммада ал-Биргили (ал-Биркави). Культ Пророка пустил в регионе глубокие корни.

Активизировалась деятельность суфийских *шайх*ов в Чечне, в частности *шайх*а Мута в первой половине XVII в. В 1650 г. в Дагестане Ша'бан ал-Чираги переписал для нужд своей общины анонимное суфийское сочинение.

Движение *шайх*а Мансура 1785–1791 гг. было непосредственной реакцией на вхождение местных обществ в состав Российской империи (для чеченцев и ингушей процесс завершился в 1774–1781 гг.) и резкие изменения в их традиционном укладе жизни.

Самое значительное по своему размаху движение северокавказских мюридов/*мурид*ов под

предводительством дагестанских *имам*ов (поочередно Гази-Мухаммада, Гамзат (Хамза)-*бек*а и Шамиля) началось вскоре после заключения Гюлистанского договора 1813 г., после того как прозвучал призыв суфийского *шайх*а Мухаммада ал-Йараги к *газавату* — «священной войне». По своему духу и религиозному содержанию оно неразрывно связано с движением *шайх*а Мансура.

Фундаменталистский культ пророка Мухаммада, распространившийся в Дагестане еще в начале XVIII в. и сохранившийся до сих пор, лежал и в основе движения Шамиля. Опираясь на идеологию «чистого» ислама, Шамиль использовал в своей борьбе все, что накопил к этому моменту ислам — как мировосприятие и образ жизни — Дагестана и Чечни начала XIX в., в том числе и организационную структуру суфийских братств (только *мурид* — уже не послушник суфийского *шайх*а, а воин, выполняющий приказ своего командира). Сам Шамиль тоже подражал пророку Мухаммаду: составлял письма на черенках и бараньих лопатках, красил бороду хной, распространял принципы начального ислама, вел религиозные войны для расширения пределов *дар ал-ислам*. Высоко в горах Дагестана и Чечни, в районах традиционного влияния христианской Грузии, ислам утверждается окончательно.

В ходе Кавказской войны в горных районах Дагестана и Чечни Шамиль создал теократическое государство — *имамат*, в котором действовали шари'атские суды и исламское управление.

Под влиянием событий Кавказской войны на С. К. создаются сочинения, обогатившие духовное наследие местных ответвлений братств накшбандийа и кадирийа. Эти труды во многом напоминают ранние суфийские работы (в том числе своим «энциклопедизмом»), однако в них явственно обозначились новые тенденции, а именно особое внимание к интерпретации *джихад*а, ее приспособление к изменившимся общественно-политическим условиям. Именно в этот период в Нагорном Дагестане сложился тот тип религиозной практики, который мы называем традиционным.

Основные формы современной религиозной практики в Чечне и Ингушетии сложились под непосредственным влиянием религиозного движения, связанного с именем суфийского *шайх*а Кунта-хаджжи и его последователей. В 1859 г., в год пленения Шамиля, он вернулся из Мекки в Чечню, получив *иджазу* от трех ханафитских *шайх*ов братства кадирийа. Члены созданной им общины (*тарикат*) практиковали «громкий» *зикр* и ритуальные танцы по кругу, принятые в кадирийи, за что их и прозвали «зикристами».

Распространение идей Кунта-*хаджжи* и последующее отпочкование от его *тарикат*а других *вирд*ов обусловили заметные внутриконфессиональные изменения в мусульманской общине Нагорной Чечни. На структуру местных родов (*тейп*ов) причудливым образом стали накладываться структуры суфийских общин. Не случайно вайнахское родовое обозначение *тейп* происходит от арабского *та'ифа* («община»). Границы общины и рода полностью совпадали. Глава рода обычно становился и религиозным наставником общины. Духовная благодать (*ал-барака)* передавалась от *шайх*а-наставника по наследству, формируя внутри общины новую религиозную элиту. Роды *саййид*ов на поверку оказывались восходящими не к роду пророка Мухаммада, а к известным местным *шайх*ам, *силсила* которых по меньшей мере легендарна. Пополнение членов общины происходило за счет естественного прироста в роду. Родственные контакты членов рода были в значительной степени ограничены; такой порядок во многом сохраняется и поныне.

Главное отличие нового этапа в эволюции ислама на С. К. — развитие локальных форм ислама в рамках неисламского, светского (в том смысле, что в этот период в России церковь была уже фактически подчинена государству, а затем и отделена от него), гражданского и индустриального общества. Основные вехи этого периода в регионе таковы: 1) адаптация ислама к условиям Российского государства во второй половине XIX — начале XX в.; 2) крайняя политизация ислама в период двух революций, иностранной интервенции и гражданской войны, сопровождавшаяся появлением самых различных союзов, коалиций и партий на исламской основе; 3) существование религиозных культов и институтов в условиях запретов, гонений, массовой атеизации населения в период господства советской власти и коммунистической идеологии; 4) современная реисламизация, начавшаяся вместе с национальным и религиозным возрождением постперестроечного периода.

Первоначальная адаптация местных форм ислама к общественно-политическим, социально-экономическим и конфессиональным условиям Российской империи происходила задолго до вхождения в ее состав мусульманских областей. Однако эта тенденция, сохранявшаяся и в XX в., стала играть ведущую роль лишь со второй половины XIX в. в связи с подавлением движения Шамиля и реформированием всей системы политической, административной и судебной власти в крае. Важнейшие явления этого периода: легитимизация шари'атских судов; формирование лояльных властям религиозных объединений; вхождение религиозной элиты в структуры государственной власти на местах; переход книжной культуры на качественно новый этап развития (открытие типографии Мавраева, начало книгоиздания и т.п.); создание собственных алфавитов на основе арабской графики; развитие мусульманской литературы на местных языках; активизация процессов секуляризации во всех сферах общественной жизни; движение мусульманских обществ в направлении светского образования и светской культуры. В сфере культа следует отметить попытки осовременивания ислама в 10-е гг. XX в., предпринятые Мухаммадом Катиевым и Муратом Горчхановым в Чечне и Ингушетии, а также деятельность в Дагестане мусульманских ученых новой формации, известных как «ученые-просветители».

Революции и гражданская война породили хаос и разрушили сложившееся равновесие в мусульманских обществах на С. К. Турецкая оккупация стала еще одним дестабилизирующим фактором. Идея пантюркизма не могла быть поддержана суннитами региона, поскольку противоречила этноконфессиональной принадлежности кавказских народов (азербайджанцы — ши‘иты, но тюрки; северокавказцы — сунниты, но в большинстве своем не тюрки).

В смутные годы гражданской войны на политической карте С. К. вновь появляются религиозные по форме новообразования: *имамат* во главе с *имам*ом Наджм ад-дином ал-Гуци (Наджмутдин Гоцинский) в аварских районах Дагестана, *эмират* даргинского *шайха* Узун-*хаджжи* с центром в чеченском селении Ведено и т.д. Однако в целом политическая ситуация в регионе под влиянием самых различных факторов (в том числе благодаря быстрой адаптации ислама к новым реалиям) стала развиваться в направлении светских моделей: Северо-Кавказская Советская Республика (1918) — Терская Советская Республика (1918–1919) — Горская республика (1918–1920) — Горская АССР (1921–1924) — разделение Горской АССР на несколько автономных республик. Новые политические модели все еще включали в себя значительный религиозный компонент. В этот период появляются такие движения, как, например, «исламские большевики». Во всех советских автономиях была создана своя иерархия шари‘атских судов и официально закреплена в постановлениях государственных органов.

С утверждением советской власти во всех этнокультурных областях Кавказа сложились условия, препятствовавшие свободному развитию всех религий, в том числе и ислама. Как и по всей стране, любая форма религиозной пропаганды была запрещена. Богословские книги безжалостно предавались огню. Мечети разрушались либо приспосабливались под хозяйственные нужды. Служители культа подвергались массовым репрессиям. В горах С. К. советская власть утверждалась в жестком противостоянии традиционным суфийским структурам. Насильственная депортация чеченцев, ингушей, балкарцев, карачаевцев и некоторых других северокавказских народов в годы Великой Отечественной войны обусловила дальнейшую внутриконфессиональную эволюцию местных обществ, с одной стороны, и усиление различий между отдельными этническими группами — с другой, в результате чего сформировался ряд закрытых родовых обществ со многими выраженными признаками этноконфессиональных групп.

В годы советской власти мусульманские области Российской империи впервые в своей истории оказались по-настоящему оторванными от остального мусульманского мира. В результате их эволюционное развитие в рамках этого мира было прервано. Арабский язык стал постепенно утрачивать функции языка науки, делопроизводства, переписки. Вместе с тем впервые в истории Кавказа на его территории сложилось почти полное двуязычие. Языком межнационального общения стал русский язык, причем масштабами применения он превзошел все прежние языки, когда-либо претендовавшие на эту роль. С. К. и Закавказье стали частью новой геополитической, евразийской по своему цивилизационному типу, общности.

В духовной сфере возобладала массовая атеизация населения, характер которой, однако, не был абсолютным: часть религиозного наследия продолжала признаваться в качестве культурного и духовного достояния социалистических народов. На самых различных уровнях общественного сознания внедрялись основы коммунистической идеологии и морали, материалистической в мировоззренческом отношении и идеалистической в своей социальной сущности. Вместе с тем беспрецедентно насильственная секуляризация способствовала широкому признанию ценностей гражданского общества, изменился традиционный уклад жизни, появилась светская интеллигенция, относящаяся к исламу как к факту собственной культуры.

Начало качественно новому этапу в эволюции местных форм ислама положило крушение советской системы. С развитием процессов реисламизации значительно усиливаются внутрирелигиозные противоречия в мусульманских общинах региона. Как и во все переломные эпохи, обострение противоречий между приверженцами «чистого», «фундаменталистского» ислама (так называемыми ваххабитами) и «народного» ислама приобретает крайние формы, его апогей последнего десятилетия — события в Чечне.

Лагерь «народного» ислама представлен влиятельными *шайх*ами северокавказских *вирд*ов накшбандийа и кадирийа (Саид-*апанди* Айциев (Чиркеевский), Арслан-Али Гамзатов (Параульский), Абдулвахид Какамахинский, Магомед-Амин Гаджиев (Параульский), Таджудин (Тадж ад-дин) Рамазанов, Багрудин (Бахр ад-дин) Кадыров (Ботлихский) и др.), большей частью инкорпорированными в структуру неформальной религиозной иерархии, а также их приверженцами. Их оппонентами выступают идеологи «ваххабизма», их последователи и сторонники. Багаутдин Кебедов (Баха’ ад-дин б. Мухаммад) — главный идеолог «ваххабитов» на С. К., который происходит, однако, из суфийской (кадиритской) среды, — выступил с резкой критикой суфизма, «искажений» ислама со стороны «самозваных *шайх*ов». Религиозно-политические взгляды Б.Кебедова претерпели заметную эволюцию в сторону радикализации под влиянием событий чеченской войны. В его проповедях, посвященных критике суфизма, прозвучала новая трактовка идеи *джихад*а.

Обвинения местных «ваххабитов» в адрес суфийских *шайх*ов в соглашательстве с властями имеют в своей основе глубокий внутриконфессиональный конфликт: суфийские *шайхи*, влияющие на горские общины (*джама‘ат*), представляют сложившийся в течение столетий «народный» ислам, задача же «ваххабитов», взращенных на чуждой идеологической почве, — отвое-

вать авторитет и влияние у суфийских *шайх*ов и ниспровергнуть местные власти. Борьба между этими двумя тенденциями есть проявление извечного противостояния между обычным правом (*'адат*) и религиозным законом, *шари'ат*ом. «Народный» ислам негласно канонизировал не только местных «святых», но и домонотеистические верования. Тем самым он законсервировал родовую основу конфессиональных общин, обусловив локальные различия в исламе, препятствующие образованию более широких религиозно-политических общностей. Адаптированные к местным культам, суфийские обряды и духовные ценности в форме традиций местных *шайх*ов-наставников настолько переплелись с идеологическим функционированием рода и общины, что стали восприниматься в качестве неразрывной части народной культуры, чем они, в сущности, и являются. Кардинальные политические изменения без разрушения сложившейся системы взаимоотношений внутри религиозной общины в таких условиях практически невозможны.

Чеченскому конфликту последнего десятилетия присущи многие черты, характерные для религиозно-политических столкновений на С. К. Начало каждой военной кампании сопровождается объявлением *газават*а. Руководители военных отрядов, состоящих из современных *муджахид*ов («участвующие в *джихаде*»), называются *амир*ами (руководители отрядов *гази*ев в XI–XII вв. именовались светским титулом *султан*); убитые в боях *муджахиды* объявляются *шахид*ами, представители противоборствующей стороны — *кафир*ами. Как и во времена *имам*а Шамиля, в Чечне был создан особый тип исламского государства, в котором активно внедрялись нормы *шира'ат*а. Невзирая на значительную нехватку знатоков мусульманского права и отсутствие необходимых условий и предпосылок, светское судопроизводство было искусственно заменено на шари'атские суды. Во многих местах это произошло наперекор сложившейся исторической традиции: споры уголовного характера у горцев обыкновенно решались согласно нормам обычного права, а на основании *шари'ат*а разбирались лишь гражданские дела. В условиях дагестанского нагорья была предпринята очередная попытка создания *имамат*а.

На общем фоне событий чеченского конфликта эти действия носили маргинальный характер. Этнополитический конфликт в регионе так и не приобрел форму межконфессионального противостояния, поскольку интеграция локальных форм ислама в политическую систему России в основных чертах уже давно завершена.

Осмысление драматических событий на С. К. — задача неблизкого будущего, однако некоторые выводы могут быть сделаны уже сейчас. В очередной раз, но уже на материале новейшей истории подтверждается следующая закономерность: реакция традиционных обществ на резкие изменения общественно-политических условий почти всегда имеет тенденцию к отторжению. Это объясняется тем, что близкий к классическому типу род/клан (*тейп, тухум*) обладает чрезвычайно консервативной социальной организацией и для его адаптации к новым порядкам требуется несравненно больше времени, чем для обществ, родовые связи в которых ослаблены или видоизменены в процессе эволюции.

В период политической нестабильности локальные формы ислама приобретают все более выраженную национальную окраску и большую организационную самостоятельность. Было бы упрощением, однако, сводить сложные по составу локальные формы «народного» ислама только к суфизму. Во-первых, потому, что «народный» ислам на С. К. не включает в себя идею мистического познания Бога, которая, собственно, и составляет сущность любой разновидности суфизма. Во-вторых, число последователей «истинного» (теоретического) суфизма, прежде всего членов кавказских ответвлений (*вирд*ов) суфийских братств накшбандийа и кадирийа, пока еще слишком незначительно, чтобы считать их религиозный опыт преобладающим во всех местных обществах.

Лит-ра: Derbend-Nameh; *ад-Дарбанди.* Райхан ал-хака'ик; *Мухаммад ал-Баркали.* Ат-Тарика ал-мухаммадийа. Рук. № 1280 ИИАЭ ДНЦ РАН; *И.Ю.Крачковский.* Арабская литература на Северном Кавказе // Избранные сочинения. VI. М.–Л., 1960; *А.Р.Шихсаидов.* Распространение ислама в Южном Дагестане в X–XI вв. // УЗ ИИЯЛ. VI. Махачкала, 1950; *он же.* Распространение ислама в Дагестане / Автореф. канд. дис. Махачкала, 1960; *он же.* Когда и как насаждался в Дагестане ислам. Махачкала, 1962; *В.Ф.Минорский.* История Ширвана и Дербенда X–XI веков. М., 1963; *Лавров.* Эпиграфические памятники; *А.Р.Шихсаидов.* Ислам в средневековом Дагестане (VII–XV вв.). Махачкала, 1969; *он же.* Дагестан в X–XIV вв. Махачкала, 1973; *он же.* Эпиграфические памятники; История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. / Под ред. Б.Б.Пиотровского. М., 1988; История народов Северного Кавказа (конец XVIII в. — 1917 г.) / Под ред. А.Л.Нарочницкого. М., 1988; *Тримингэм.* Суфийские ордены; *А.К.Аликберов.* Современное мусульманское возрождение на Кавказе: Особенности, тенденции и перспективы // Ислам, 21–32; *он же.* Автореф.; *A.Bennigsen*, *Ch.Lemercier-Quelquejay.* Islam in the Soviet Union. L., 1967; *A.Bennigsen* and *E.Wimbush.* Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union. California, Berkeley–Los Angeles, 1985.

А. А.

Сейит Неджепи (*саййид* Наджафи) — «святое» место, связанное с легендарным основателем и покровителем одной из групп *х^ваджей*, представителей *овляд* (араб. *аулад* — «дети», «потомки»), так называемых святых групп у туркмен. Расположено на вершине холма у западной окраины приграничного с Ираном селения Ходжа-Кала в долине р. Сумбар на территории Гаррыгалинского *этрап*а (района).

Это купольный мавзолей из средневекового жженого кирпича, обмазанный сверху глиной. Над входом, поддерживаемым резными деревянными колоннами с изображением стилизованных бараньих рогов, выведен известкой такой же

рисунок, а на крыше укреплены три пары натуральных рогов архаров. Справа перед входом — темно-синяя каменная могильная плита, привезенная из окрестностей. Судя по арабской надписи, она была установлена на могиле знаменитого *х*^{в}*аджи*, почившего в начале XVIII в. Внутри святилища — обмазанный глиной и покрытый белой тканью ящик-саркофаг (как считается, над могилой самого С. Н.). На нем приношения — деньги и сладости. Стены увешаны десятками миниатюрных луков и колыбелек — символическими просьбами паломниц к «святому» о сыне-наследнике или ребенке вообще. В небольших нишах — спички и принадлежности для уборки святилища.

Наиболее впечатляющий элемент мавзолея, отличающий его от других аналогичных строений, — два подземных купольных помещения из средневекового кирпича, где, очевидно, в свое время устраивались суфийские радения, а потом были похоронены сам «святой» и его наиболее ревностные послушники-*мурид*ы. Интересно, что захоронение их, в отличие от традиционного мусульманского, было произведено в деревянных гробах-носилках. Автору довелось побывать в левом помещении, где находилось пять таких гробов. Вход в подземелье по приказу духовенства, приехавшего из религиозного центра этого региона — Нохура, еще перед революцией, в период усиления мусульманского «правоверия», был засыпан, оставлен лишь узкий лаз.

Точных данных о личности С. Н. нет; судя по архитектурным особенностям мавзолея, здание можно датировать XVI–XVII вв. С. Н. — имя табуированное, как, например, Магтым мэээзем, святилище которого также расположено в долине Сумбара. Это говорит об авторитете «святого» при жизни. *Нисба* «Неджепи» указывает на то, что *суфи*й происходил из г. Неджефа (Ирак) и прибыл в эти края, очевидно, как проповедник; *сейит* (араб. *саййид*) — потомок пророка Мухаммада. *Саййид*ам в Иране и арабских странах соответствуют *х*^{в}*аджи* в Туркменистане и других странах Средней Азии, поэтому потомков и последователей «святого» и называли *х*^{в}*аджа*ми.

Паломники к святилищу С. Н. — жители селений, где проживают туркмены племен нохурли и ходжа: Ходжа-Кала, Дузлы-Депе, Койне-Кесира и самого Нохура.

Лит-ра: *С.Демидов*. Путешествие в подземелье // КТ. 07.10.1969; *он же*. В подземелье // Вечерний Ашхабад. 21.02.1975; *он же*. Туркменские овляды, 74–75; *он же*. Легенды, 95–97.

С. Дем.

Сокит (*сокыт*; узб. *сокит килмок* — «освобождать от трудностей») — обряд, посвященный мусульманскому «святому» Афак-*х*^{в}*адже* (Офок-*х*^{в}*аджа*; араб. *афак* — «горизонты» или араб. *аффак* — «путешественник»), которого в народе называют Аппак (Оппок)-*ходжа* (тюрк. *оппок* — «белый»). С. распространен в центральных и восточных районах Ферганской долины.

Афак-*х*^{в}*аджа* — историческая личность, его настоящее имя Хидайат Аллах. Отец Хидайата, Мухаммад Йусуф-*х*^{в}*аджа* (ум. в 1652 г., похоронен около г. Кашгара), был сыном *саййид*а Мухаммад Амин-*х*^{в}*аджи* (ум. в 1597 г.) — старшего сына Махдум-и А‘зама (ум. в 1542 г., похоронен около Самарканда), крупнейшего представителя среднеазиатской ветви братства накшбандийа. Последний побывал в Восточном Туркистане (тогда Могулистан, позже — китайская провинция Синьцзян, ныне Синьцзян-Уйгурский автономный район) и приобрел там много последователей.

Между потомками Махдум-и А‘зама в Восточном Туркистане развернулась ожесточенная борьба за лидерство. У истоков этого соперничества стояли два сына Махдум-и А‘зама — Мухаммад Амин и Мухаммад Исхак (ум. в 1599 г., похоронен около Самарканда). В Средней Азии первого поддержал бухарец *х*^{в}*аджа* Ислам Джуйбари (ум. в 1563 г.), а второго — ферганец *хазрат маулана* Лутф Аллах Чусти (ум. в 1571-72 г.). Формальным поводом раздора стал, видимо, вопрос о применении «громкого» *зикр*а (*джахр*) в практике суфийского братства накшбандийа. Фактически же это было соперничество между различными группировками *пир*ов за контроль над последователями братства. Ветвь накшбандийа, которую возглавляли потомки Мухаммад Амина, впоследствии стали называть ‘ишкийа, а ветвь, во главе которой стояли потомки Мухаммад Исхака, — исхакийа. В Восточном Туркистане сторонников первой называли «белогорцами» (*ак-таглык*; тюрк. *ак/ок* — «белый», *таг/тог* — «гора»), а сторонников второй — «черногорцами» (*кара-таглык*; тюрк. *кара/кора* — «черный»).

Сначала первенство в Могулистане было за потомками Мухаммад Исхака, но в XVII в. Мухаммад Йусуф вместе с пятилетним Хидайат Аллахом переехал жить из Самарканда (селение Дахбид) в Восточный Туркистан. В конце XVII в. правителем там был Йулбарс-*хан* из рода Чагатая, старшего сына Чингиз-*хана*. Он почитал Афак-*х*^{в}*аджу* — главу «белогорцев» и женил его на своей родственнице. Затем к власти пришел покровитель «черногорцев» Исма‘ил-*хан*, который заставил Афак-*х*^{в}*аджу* покинуть Восточный Туркистан. По легенде, Афак-*х*^{в}*аджа* ушел в Тибет, где познакомился с главой тибетского буддизма Далай-ламой V, который обратился к джунгарскому (калмыцкому) *хан*у Галдан-Бошокту (ум. в 1696 г.) с предложением помочь беглецу вернуться на родину. Джунгарские войска во главе с Галдан-Бошокту захватили Восточный Туркистан, а возвратившийся с ними Афак-*х*^{в}*аджа* стал фактическим правителем, сделав номинальным *хан*ом своего сына. Афак-*х*^{в}*аджа* умер в 1693-94 г. и похоронен недалеко от г. Кашгара. В результате полувековой борьбы между «белогорцами» и «черногорцами» верх одержали потомки Афак-*х*^{в}*аджи*. Но на смену джунгарам в середине XVIII в. пришли китайцы и изгнали *х*^{в}*аджей* из Восточного Туркистана. С тех пор фигура Афак-*х*^{в}*аджи* постепенно ста-

новится символом сопротивления «неверным», а его могила превращается в главную святыню (*мазар*), куда стекались паломники из всех городов Восточного Туркистана. В 70-е гг. XIX в. правитель Кашгара Йа'куб-*бек*, на непродолжительное время вернувший власть мусульманам, отстроил мавзолей заново.

Афак-*х^{в}аджа* за исторически очень короткий срок превратился в традиционный персонаж мифов и легенд. Сам «святой» не был отмечен какими-то особыми заслугами в истории суфизма, хотя и оказал некоторое влияние на развитие суфийских идей в XVIII в. Его учениками и последователями считаются такие известные поэты, как Машраб (ум. в 1711 г.) и *ишан* Хувайдо (*х^{в}аджа* Назар, ум. в 1780-81 г.). Видимо, благодаря именно политической ситуации имя Афак-*х^{в}аджи* стало очень популярным сначала в Восточном Туркистане, а затем и в Средней Азии. В иерархии «святых» он занял почетное место *кутба* («полюс») — главного духовного правителя своего времени. Позже ему стали приписывать многие чудеса и мифические подвиги, в том числе даже такие, которые обычно в легендах совершает *халиф* 'Али.

На протяжении XVIII–XIX вв. население Восточного Туркистана неоднократно поднимало восстания против китайцев. Во главе этих восстаний стояли, как правило, «кашгарские *х^{в}аджи*» — потомки Афак-*х^{в}аджи*. Однако эти бунты регулярно заканчивались поражениями, в результате чего значительные массы населения Восточного Туркистана вынуждены были мигрировать в Среднюю Азию, где они растворялись в среде оседлого населения (*сарты*). Несколько десятков или даже сотен тысяч выходцев из Восточного Туркистана осело в Ферганской долине. С собой они принесли почитание Афак-*х^{в}аджи* в форме регулярного проведения обряда С.

С. совершают в Фергане главным образом выходцы из Восточного Туркистана — уйгуры (в прошлом их называли кашкарлык), иногда местные узбеки, киргизы и таджики, которые признают своим духовным наставником (*пир*) Афак-*х^{в}аджу*. Этот обряд окружен тайной, и иногда даже запрещается произносить само слово *сокит*. К С. обращаются, если приснился плохой сон, когда нет детей, кто-то заболел или предстоит какое-то трудное дело и т.д., т.е. в тех случаях, когда нужна помощь «святого». Иногда обряд С. совершают перед праздником по случаю обрезания.

В каждом селении, где живут последователи Афак-*х^{в}аджи*, есть 2–4 *сокитбаши* (тюрк. *баш* — «глава», «руководитель»), которых обычно выбирают из числа наиболее религиозных (иногда из числа бедных) жителей. Люди, которые хотят обратиться к «святому» за помощью, загадывают желание и по обету приносят *сокитбаши* деньги, продукты (бараний жир, муку, чай). Эти подношения постепенно накапливаются у него до очередного обряда. Один *сокитбаши* проводит С. 2–4 раза в год. Раньше в нем участвовали мужчины, сегодня в основном пожилые и среднего возраста женщины, обычно 10–15 человек. Принимать участие в обряде могут только «чистые» (*пок*) люди, которые не пьют спиртных напитков, не курят, регулярно читают *намазы* и держат пост. Считается, что человек, который выпил вина или другой спиртной напиток, может участвовать в ритуале только после 40-дневного воздержания, т.е. своеобразного «очищения», иначе Афак-*х^{в}аджа* накажет его болезнями. На обряд С. обязательно приглашаются потомки Афак-*х^{в}аджи*.

С. — название не только обряда, но и главной жертвенной пищи — лепешки, которую вкушают участники религиозного собрания. Число лепешек соответствует числу людей, принесших продукты или деньги и загадавших желание. Участники С., предварительно совершив ритуальное омовение и одевшись в чистые одежды, рассаживаются по кругу перед скатертью (*сурпо, сурфа*), на которую кладут продукты, и читают молитву. Потом женщины готовят до 50–70 штук тонких лепешек вроде блинчиков, которые жарят на бараньем сале в котле. Во время приготовления лепешек все участники обряда молчат. Приготовив лепешки, в тот же самый котел с остатками жира наливают молоко, кладут чай и соль, кипятят, приготовляя *ок-чой*. Затем каждую лепешку сворачивают вчетверо и кладут на хлеб, а сверху — выжарки. Все это делят поровну между участниками обряда, которые часть пищи съедают, а часть заворачивают в платки и относят домой, где также съедают, совершив предварительно ритуальное омовение. Иногда священное блюдо относят в мечеть молящимся. Ни одной крошки этих лепешек не оставляют. На самом С. с просьбами к «святому» не обращаются, так как должно исполниться желание не одного, а нескольких человек. Исключение делается лишь для человека, устроившего С. В прошлом в ходе обряда иногда совершали радения. После завершения С. котел, в котором жарились лепешки, тщательно моют, а остатки сливают туда, где не ходят люди и куда не попадает грязь. После еды обязательно умываются.

Домашний С. с угощением (своего рода жертвоприношением) в честь суфийского «святого» и обращением к нему за помощью — довольно редкое явление для Средней Азии. Существует несколько похожих обрядов, но они либо посвящены памяти давно умерших исторических деятелей (*маулуд* в память о пророке Мухаммаде, '*ашура* в память о трагически погибшем внуке Пророка — ал-Хусайне), либо обращены к мифологическим персонажам (Биби-Сешанба, Биби-Мушкулкушод). К *суфиям* обычно возносят молитвы и просьбы во время паломничества (*зийарат*) к святым местам (*мазар*). Видимо, С. появился в ответ на невозможность совершать паломничества к могиле Афак-*х^{в}аджи*.

Лит-ра: *Ч.Ч.Валиханов*. О состоянии Алтышара, или Шести восточных городов китайской провинции Нан-лу (Малой Бухарии), в 1858–1859 годах [1904] // Избранные произведения. М., 1987, 137–166, 185–186, 188, 190–191, 202–204; *О.Ф.Акимушкин*. Введение в изучение памятника. Комментарии // *Шах-Махмуд Чурас*. Хроника. М., 1976, 29–30, 122–124,

275–276; *С.С.Губаева*. Население Ферганской долины в конце XIX — начале XX в. (этнокультурные процессы). Таш., 1991, 82–91; *она же*. Уйгуры и дунгане Ферганской долины // Современное развитие этнических групп Средней Азии и Казахстана. Ч. 2. М., 1992, 121–132.

С. А.

Султан-садат (араб. *султан ас-садат*; перс. *султан-и садат*; «владычество *сайийдов*») — название фамильной усыпальницы *сайийд*ов Термеза, расположенной в 3 км к северо-востоку от современного Термеза (юг Узбекистана), на правом берегу р. Сурхан, на землях *сайийд*ов Термеза. Первым мавзолеем комплекса стала усыпальница (возведена в середине 30-х гг. XIII в.) ʻАла' ал-мулка I («контр-*халифа*»), носившего титулы *садат-и бузург* и *султан-и садат*. Последний титул, по-видимому, и дал название образовавшемуся некрополю. Одновременно (или некоторое время спустя) здесь был основан новый город, куда переселились жители разгромленного монголами Старого Термеза у Амударьи. Новый город с тем же названием (Тирмиз), переживший пик своего расцвета в XIV — начале XV в., именуется в источниках и в легендах монет Мадинат ар-риджал («Город ученых мужей»).

С.-с. вытянут на 70 м по оси запад–восток. Ныне сохранилась примерно половина его зданий. Строительный материал сооружений — жженый кирпич. Старейшая усыпальница С.-с. состоит из двух помещений, перекрытых куполами и объединенных монументальным сводчатым вестибюлем (*айван*), на тыльной стороне которого имеется дверной проем. В боковых стенах интерьера главного помещения — такие же проемы в мавзолей (север) и мечеть (юг). Вестибюль, открытый на восток и образованный внешними стенами зданий, имел портал (ныне разрушен), а крылья фасада расчленены арочными нишами. Главный фасад декорирован парным кирпичом со вставками резных «бантиков», покрытых бирюзовой глазурью, фигурными кладками в виде «елочек», ромбов, колец и бутонов. Стены мавзолея расчленены плоскими нишами и декорированы терракотовыми «бантиками». Ныне почти все его пространство заполнено безликими прямоугольными надгробиями. Декор мечети скромнее: стены облицованы рядами парного кирпича. Более нарядно (со вставками глазурованных «бантиков») выглядит ее *михраб*. Мечеть также стала местом погребения, и поэтому в научной литературе ее ошибочно называют мавзолеем.

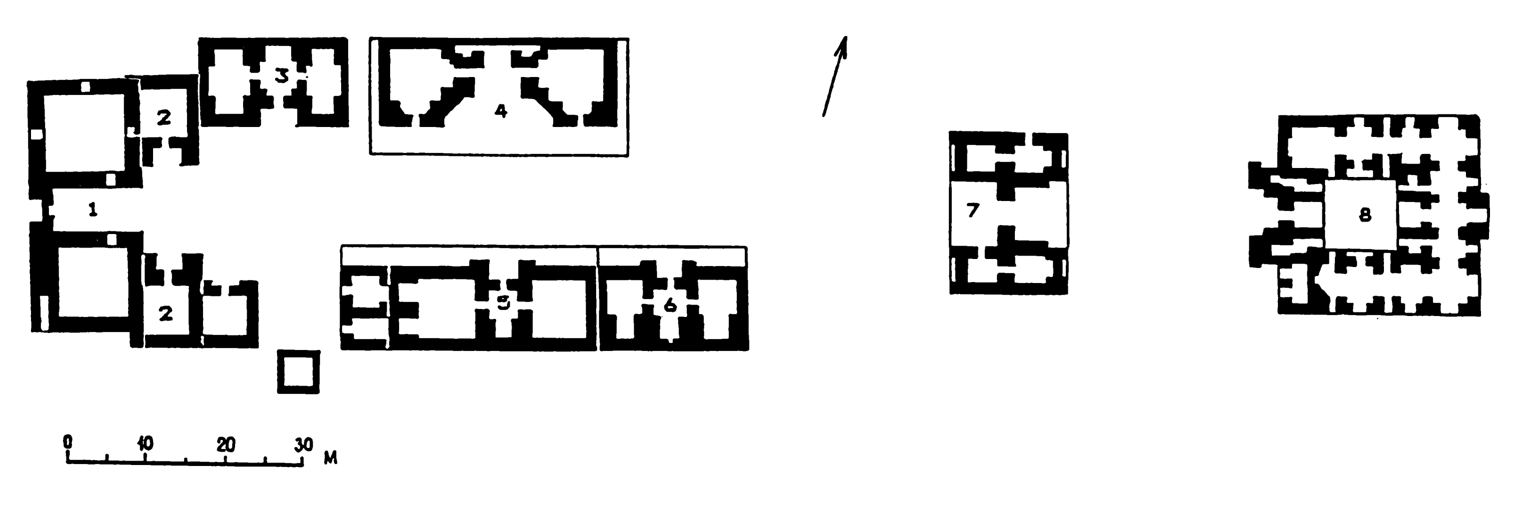
На протяжении XIV–XV вв. в С.-с. проводились большие строительные работы: реконструирован портал первоначального здания, древний декор покрыт новым, соответствующим стилю эпохи. Здесь же была восстановлена (?) старая надпись с эпитафией ʻАла' ал-мулку I, остатки которой еще в 1898 г. зафиксировал русский востоковед А.А.Семенов. Справа: ... *силсилат ас-сайийд ал-м* ..., в середине над аркой: ... *Аллах б. Аби-л-Хасан Мухаммад б.* ..., слева: ... *Аби-л-Касим ʻАли б. ʻУбайд Аллах б. Аби-л-Касим ʻАли б. Мухаммад ал-Хасан ал-Амир ар-*.... Этот фрагмент — одна из наиболее ранних письменных фиксаций родословной *сайийд*ов Термеза. В настоящее время бóльшая часть этой надписи утрачена, а остатки ее смонтированы неправильно. Утрачена и бóльшая часть остального декора. Фрагменты первоначальных и ремонтных коранических надписей зафиксированы А.А.Семеновым и в интерьере мечети. Вокруг полосы с надписью размещались трехрядные майоликовые бордюры. Щековые стены, софиты центральной арки и тимпан украшали восьмигранные майоликовые плиты с геометрическим орнаментом, поверх глазури (белого, голубого, синего или фиолетового цвета) были нанесены пятна позолоты. Архивольт арки опирался на трехчетвертные колонки с причудливыми капителями, украшенными геометрическим и растительным орнаментами. Стены вестибюля были покрыты росписью, выполненной черной и синей краской (фрагменты обнаружены во время исследований). К середине XX в. сохранилась лишь малая часть этого декора, а ныне он полностью утрачен.

Еще один ремонт был произведен в конце XIX в. тогдашним *шайх*ом-хранителем комплекса, выходцем из салаватских *х^{в}аджей* (потомки *сайийд*ов Термеза).

На западе некрополя располагались еще два монументальных здания, сооруженных во второй половине XIV — самом начале XV в. Это — предвратное сооружение (*дарваза-хана*) с порталом и расположенная неподалеку *ханака*, обращенная главным порталом на западе к С.-с. Из центрального зала существовало восемь проходов в отдельные помещения (*худжры*), которые к концу XV — началу XVI в. были разобраны и заменены галереей. В ее торцах, примыкавших к порталу, устроены михрабные ниши. Примерно к XVIII–XIX вв. полуразрушенную *ханаку* паломники использовали под кухню (здесь обнаружено большое количество временных очагов), а с севера у главного портала функционировала мечеть из битой глины (*пахса*). К 1978 г. *ханака* была разрушена на 90% и использовалась как загон для овец.

Главная усыпальница С.-с., видимо, стала местом погребения знаменитых членов рода. Останки многих из них, покинувших в свое время пределы Термеза, перевозили сюда и предавали земле. Других (возможно, не столь знатных) представителей этой семьи хоронили в менее парадных мавзолеях, расположенных на северном и восточном крыле некрополя. Они возведены в XV–XVII вв. и в той или иной степени повторяли план самого древнего мавзолея: два здания, объединенные вестибюлем.

Как и в другой знаменитой семейной усыпальнице, Чхар Бакре, в С.-с. не обнаружено остатков *туг*ов. Стены внутри мавзолеев и мечети до недавней реставрации были сильно прокопчены дымом от свечей и *чираг*ов, которые возжигались паломниками. Еще до середины 30-х гг. XX в. паломничество к мавзолеям комплекса было довольно активным. Оно проходило обычно с четверга на пятницу и сопровождалось



1) мавзолеи XII(?)–XIII вв.; 2, 3) мавзолеи XIV–XV вв.; 4) мавзолей XVI в.; 5, 6) мавзолеи XVI–XVII вв.;
7) *дарваза-хана* XIV–XV вв. (ныне не существует); 8) *ханака* XIV в. с реконструкцией XVI в. (ныне руины)

закалыванием жертвенных животных, приготовлением пищи и собственно ритуалом *зийара* с чтением Корана, обходом (*таваф*) могил, возжиганием свечей, лучин и т.д. После укрепления границ с Афганистаном С.-с. оказался в пограничной зоне, и паломничество к нему практически прекратилось.

Здания ансамбля частично реставрированы.

Лит-ра: *Бартольд*. Термез, 503–508; *Б.Н.Засыпкин*. Памятники архитектуры термезского района // Культура Востока. Т. 2. М., 1928, 77–78; *З.А.Хакимов, Ю.З.Шваб*. Султан-Саадат // Искусство зодчих Узбекистана. Т. 4. Таш., 1968, 25–63; *Е.Г.Некрасова, В.М.Филимонов*. Хонако в ансамбле Султан-Саодат // Краеведение Сурхандарьи. Таш., 1989, 86–92; Неопубликованные материалы *В.Филимонова, Е.Некрасовой* (см. также лит-ру к ст. Садат-и Тирмиз).

Е. Н., Б. Б.

Суфи (тюрк. *супи*, *сопи* — «набожный», «благочестивый человек») — в земледельческих районах Средней Азии человек, который созывает в мечеть на молитву (синонимы: араб. *му'аззин*, *азанчи* — тюркизированная форма от араб. *азан* — призыв на молитву, включающий молитвенную формулу). У суннитов С. должен перед началом *намаза* повернуться в сторону Мекки и, держась за мочки ушей, прокричать *азан*. Обязанность С. может выполнять либо сам *имам* мечети, либо — с согласия прихожан — любой другой человек по доброму желанию как благое дело (*саваб*) (за что его, принимающего на себя по собственному желанию религиозные обязанности, и называют С.). Запрет занимать должность С. распространяется на ритуально нечистых людей, пьяных, сумасшедших и женщин. Считается похвальным и удобным иметь в одной мечети двух постоянных С. В прошлом в некоторых городах С. образовывали корпорации, при этом должность могла быть наследственной.

При выборе на должность С. принимается во внимание голос человека — он должен быть зычным. С. возглашает молитвы с *минарет*а либо от мечети. В современных условиях С. нередко пользуются радиоусилительной аппаратурой. В Узбекистане в 1998 г. запретили использовать такую аппаратуру.

В разных регионах Средней Азии С. может исполнять ряд дополнительных общественных обязанностей. Часто, когда в мечети нет специального уборщика (*фаррош*), в функции С. входит поддержание чистоты. С. выполняет разные поручения *имам*а в отношении прихожан. В прошлом в городах, где на должность С. выбирали грамотных людей (*мулла, мулло*), они могли иногда вести занятия с учениками в приходских школах (*мактаб*) в качестве учителей (*дамулла, домла*). В Бухаре в начале XIX в. С. по заключении брачного договора нес отцу невесты *калым*. В Ходженте С. исполнял роль глашатая, приглашающего жителей прихода на свадьбу, похороны и другие обряды. В некоторых городах и селениях С. занимались обмыванием покойников.

Обычно доходы С. состояли из приношений прихожан. В прошлом из общей платы приходскому духовенству С. получал $^1/_4$ или $^1/_5$ часть, что составляло очень незначительную сумму. В некоторых случаях кроме обычной платы С. получал шкуры жертвенных животных, которых закалывали на праздник жертвоприношения (*курбан-хайит*). В больших мечетях должность С., на которую назначал сам правитель, была почетной и хорошо оплачиваемой, но такие С. сами свои обязанности не исполняли, а передавали их другим лицам (за мзду).

Лит-ра: *Н.Ханыков*. Описание Бухарского ханства. СПб., 1843, 192–193; Сборник статей, касающихся до Туркестанского края, А.П.Хорошхина. СПб., 1876, 86; *В.Наливкин, М.Наливкина*. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, 55, 57; [*Наливкин, Усов, Вирский, Лапин, Вяткин*]. Краткий обзор современного состояния и деятельности мусульманского духовенства, разного рода духовных учреждений и учебных заведений туземного населения Самаркандской области с некоторыми указаниями на их историческое прошлое // Сборник материалов по мусульманству. Т. 1. СПб., 1899, 10; *О.А.Сухарева*. Бухара XIX — начала XX в. (позднефеодальный город и его население). М., 1966, 296; *Н.О.Турсунов*. Сложение и пути развития городского и сельского населения Северного Таджикистана XIX — начала XX в. (историко-этнографические очерки). Душ., 1976, 74; *Е.А.Давидович*. О социальном статусе и жизненном уровне рядовых представителей духовенства (по вакф-нама XV — XVII вв.) // БЧ 1982 года (тезисы докладов и сообщений). 1982, 19.

С. А.

Татарстан (Татария, с августа 1990 г. — Республика Татарстан) — преемник ТАССР в составе РСФСР, образованной 27 мая 1920 г. Площадь 68 тыс. кв. км. В конфессиональном отношении население Т. (по переписи 1997 г. — 3777,8 тыс. человек) состоит примерно наполовину из татар-мусульман (вместе с небольшим числом башкир и представителей других исповедующих ислам народов) и наполовину из русских-христиан (вместе с малочисленными группами обращенных в христианство угро-финских, славянских и других народов, а также татар-кряшен). В то же время численно преобладающая часть татар-мусульман (свыше 4 млн.) живет дисперсно на территории республик и областей Волго-Уральского региона (в одном только Башкортостане 1120,7 тыс.), в Москве (более 0,5 млн.) и других крупных городах РФ, представлена практически во всех странах мира и сохраняет связи с Т. В настоящее время в Т. проживает 1765,4 тыс. татар.

Для всех ветвей татарского этноса издревле характерен высокий уровень политического развития. История их государственности берет начало с различных форм самоопределения древнетюркских племен, включает в себя причерноморскую Великую Болгарию (VI–VII вв.), Хазарский *каганат* (VII–X вв.), Волжскую Булгарию (X–XIII вв.), Золотую Орду (XIII–XV вв.) и непосредственно татарские — Астраханское (начало 60-х гг. XV в. — 1556), Казанское (1438–1552),

Касимовское (1450–1681), Сибирское (начало 20-х гг. XV в. — 1598) *хан*ства. Включение последних в состав Московского государства приостановило этот государственно-исторический процесс, вовлекло этнотерриториальные образования татар в общий интеграционный поток, завершившийся в конечном счете формированием на рубеже XIX–XX вв. единой татарской нации.

Этноним «татары» исторически закрепился за тюркоязычным населением Поволжья, Приуралья, Крыма, Западной Сибири и за тюркским по происхождению, но утратившим свой родной язык татарским населением Литвы. Самоназвание «татары» — основное для всех групп, образующих татарскую этническую общность. В то же время у всех этнотерриториальных групп татар имелись и локальные самоназвания: у волго-уральских — булгар, мишар, тептяр, кряшен, нагайбак и др., у астраханских — юрт татарлары, нугай, карагаш и т.д. В составе татар Волго-Уральского региона выделяются субэтносы казанских, касимовских татар и мишарей. Этноконфессиональную общность представляют собой крещеные татары.

Распространение ислама в Поволжье произошло мирным путем. Можно выделить два главных фактора исламизации региона: многолетние торгово-экономические и культурные взаимоотношения с Ираном, Кавказом и Средней Азией, которые в VII–VIII вв. стали составной частью формировавшейся мусульманской цивилизации, и деятельность мусульманских проповедников. Определяющим был первый фактор. Распространение ислама шло постепенно, но довольно интенсивно — в рамках сложившихся за долгие годы традиционных форм взаимоотношений между булгарами на р. Итил/Атил (Волга) и мусульманскими странами на юге.

Для булгар (Среднее Поволжье) в доисламский период был характерен культ огня, солнца, воды, предков, «святых» и т.д. Языческий пантеон богов венчался богом неба Тенгре́ — слабо персонифицированным божественным началом, распоряжающимся судьбами людей, имеющим атрибуты неба, солнца, коня и орла. Понятие Тенгре у татар сохранилось и в более поздний период как форма обращения к единому богу (Аллаху). В процессе распространения ислама мусульманская община вынуждена была признать немало местных доисламских обычаев и обрядов, если они, конечно, принципиально не противоречили основополагающим принципам новой религии. Не случайно система обычного права (араб. *'адат*), восходящая к домусульманским традициям, наряду с *шари'ат*ом вплоть до начала XX в. регулировала жизнь мусульман-татар, распространяясь на экономические, семейно-родовые и другие отношения. Сохранившиеся до сих пор «святые» места также свидетельствуют о наличии элементов синкретизма в мусульманских обычаях и обрядах. «Святые» места (*аулия кабере, аулия ташы, изге таш, изге зират* и др.) сохранились в виде «святых» могил (могилы *хаджжи* Махмуд-заде Керкани в селении Старые Киязлы Аксубаевского р-на, Голяма Дувани в селении Бакташ Новошешминского р-на, *хаджжи* Хабибуллы/Хабиб Аллаха в селении Бердибяково Рыбно-Слободского р-на, Айшабики в селении Татарская Айша Высокогорского р-на и др.), остатков кладбищ (селения Калинино Высокогорского р-на, Старый Кишит Арского р-на и др.), остатков городов (селения Айшияз Атнинского р-на, Болгары Спасского р-на, Ташкирмень Лаишевского р-на и др.), камней (селения Тюлячи Тюлячинского р-на, Старый Мензелябаш Сармановского р-на) и т.д.

Ислам проникал в регион через Среднюю Азию и Хорезм. Это означало, что мусульманские традиции и учения богословских школ Средней Азии (в том числе и ханафитского *мазхаба*) постепенно распространялись и в Среднем Поволжье. Конец IX — начало X в. для Волжской Булгарии было периодом становления не только государственности, но и религиозно-правовой системы. В 922 г. ислам стал официальной религией государства. Ханафитский *мазхаб* с его относительной терпимостью к инакомыслию и широким использованием местного обычного права в то время был скорее символом мусульманской идентификации, чем орудием повседневной юридической практики.

В Золотой Орде политизированность и формально-структурная незавершенность религиозно-правовой сферы в какой-то степени напоминает ситуацию булгарского периода. Канонизации основных положений ведущих богословско-правовых школ (*мазхаб*ов), которая в исламском мире практически завершилась в XI в., в этом государстве скорее всего не произошло. Лишь при могущественном Узбеке (годы правления 1312–1341), вступившем на престол язычником, была осуществлена исламизация страны, однако влияние старых верований сохранялось, причем не только среди простого люда, но и среди высшей аристократии, в том числе и самих Джучидов.

Подлинное укрепление позиций ислама и мусульманского духовенства, начавшееся в середине XIV в., завершилось с образованием самостоятельных татарских *хан*ств — Астраханского, Казанского, Крымского и др. В Среднем Поволжье только с образованием Казанского *хан*ства «век *иджтихада*» окончательно сменился «веком *таклида*»: были признаны правовые приоритеты одного из *мазхаб*ов — ханафитского. В Казанском *хан*стве сформировалась сложная иерархия мусульманского духовенства, которое занимало в государстве почетное место. Лицами духовного звания признавались *шайхи, муллы, имамы, дарвиши, хаджжи, хафизы, шайх-заде, мулла-заде* и др. Глава духовенства (его избирали только из числа *сайид*ов) считался первым лицом в государстве после *хан*а и в моменты междуцарствия обычно брал бразды правления в свои руки.

Ожесточенное сопротивление местного населения во время завоевания Казанского *хан*ства имело ярко выраженный религиозный подтекст.

В 1555 г. в Казани была учреждена кафедра архиепископа для обращения жителей края, в первую очередь татар, в христианство, что вызвало недовольство всего общества. Царь Федор впоследствии издал указ, в соответствии с которым полагалось «все мечети пометать и вконец их извести».

Господство иноверческой Руси и внедрение новых институтов управления воспринимались массами как прямая угроза традиционному образу жизни, национальной культуре.

В этот период заметно усилилась роль древних форм общественно-территориального объединения: так, *джиен* — некогда родовая община — в XVI–XVIII вв. постепенно превращается в сельскую.

В XVI–XVIII вв. среди татар значительно укрепил свои позиции суфизм (который проник в Среднее Поволжье практически одновременно с исламом). В тот период он способствовал сплочению мусульманской общины перед лицом внешней опасности и в условиях внутренней нестабильности. В татарской литературе возрождаются традиции Ахмада ал-Йасави: насилию и жестокости враждебного мира противопоставляются внутренние ресурсы личности, ее духовное богатство. Упрочивают свои позиции суфийские братства (в частности, накшбандийа). До учреждения Уфимского духовного магометанского закона собрания они поддерживали связь между мусульманами, упорядочивали жизнь мусульманских общин. Есть основания предполагать, что суфизм служил также идеологической базой крестьянских выступлений и обеспечивал их структурой, в рамках которой можно было установить и поддерживать жесткую дисциплину, основанную на беспрекословном подчинении послушника-*мурид*а наставнику-*шайх*у. Конечно, в России в условиях кризиса традиционных ценностей суфийские братства скорее всего были далеки от того, чтобы брать под свой контроль ситуацию в обществе. Тем не менее суфизм частично заполнил идеологический, идейно-политический и социально-структурный вакуум, который образовался в татарском обществе в XVI–XVIII вв., и сохранял свое влияние в духовной жизни татар вплоть до начала XX в.

XVIII век наметил поворот татарского общества на капиталистический путь развития. В этих условиях новые концепции и нормы могли быть осмыслены только сквозь призму ислама в привычных для народа образах и понятиях.

Социальные потрясения XVIII в., в которых татары в силу многих объективных причин принимали самое активное участие, вынудили царское правительство внести определенные тактические коррективы в национальную политику. В 1788 г. по указу Екатерины II было создано Уфимское духовное магометанского закона собрание. Предполагалось, что оно будет контролировать деятельность татарского духовенства в интересах царизма. Возможно, в условиях традиционного мусульманского общества предполагаемый союз государства с духовенством стал бы эффективной формой воздействия на массовое сознание. Но время было упущено: XVIII век уже создал определенные условия для размывания традиционной (средневековой) целостности религиозного мировоззрения и усиления светских элементов в общественной мысли.

Попытки царизма использовать новые, более изощренные методы в национальной политике не прошли бесследно для татарского общества. Разрешение Екатерины II строить мечети привело к неожиданным для правительства результатам. Интенсивное строительство мечетей и открытие при них религиозных школ (*мектеб/мактаб*, *медресе/мадраса*) в конце XVIII — начале XIX в. татары использовали для создания независимой от официальной идеологии системы народного образования. Уже к 1889 г. на территории, находившейся в ведении Оренбургского магометанского духовного управления, на 4222 общины с населением 3,5 млн. человек имелось 7203 духовных лица (в том числе 60 *ахун*ов, 2734 *имам-хатиб*а, 2621 *мударрис* и т.д.), более 7 тыс. мечетей. В Казанской губернии к 1917 г. было 1152 мечети, в которых служило 2648 *мулл*; в 1912 г. действовало 1088 школ, в которых обучалось почти 83 тыс. учеников. В одной Казани было 12 *мадраса* высшего типа, 24 — среднего и 13 начальных школ (*мектеб*) при этих *мадраса*. Наиболее известными из них были *мадраса* Мухаммадийа, Касимийа, Марджанийа, Халидийа, Усманийа, Гаффарийа. Из сельских наибольшей популярностью пользовались *мадраса* в селениях Иж-Бобья (Иж-Буби), Кшкар (Кышкар), Корса, Ташкичу, Тунтар, Сатышево и др. Со временем эта система стала мощной интеллектуальной базой для распространения новых идей и обновления социальной основы национально-освободительного движения среди татар.

Наряду с формированием национальной системы образования начиная с XVIII в. у татар зарождалось книгопечатание. До 1917 г. было издано от 9,4 до 10,3 тыс. книг тиражом от 64,8 до 73,9 млн. экземпляров. Из них 16–19% составляли религиозные издания, около 30% — учебная литература.

Периодика на татарском языке появилась только в начале XX в. Тем не менее до 1917 г. по всей России в разное время на татарском языке выходило до 100 газет и журналов. Среди религиозных изданий наиболее значительными были журналы Дин вә мәгыйшәт («Религия и жизнь», 1906–1917), әд-Дин вә әл-әдәб («Религия и нравственность», 1906–1908, 1913–1917), газета ал-Галям ал-Ислами («Мир ислама», 1906–1907) и др.

К началу XX в. ислам определял не только морально-этические представления, но и общественно-политическое сознание значительной, если не подавляющей части населения региона. Одновременно в татарском обществе наметились принципиально новые тенденции, связанные с формированием джадидизма. У идеологов татарского джадидизма в этот период заметно усиливается тяготение к либеральным нормам и институтам, особенно к тем из них, которые обосновывали и гарантировали демократические

принципы в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений.

Годы советской власти внесли значительные коррективы в духовную жизнь татарского народа. Мусульмане практически лишились связи с институциональной религиозной организацией и официальной религиозной идеологией. Немногочисленные же мечети (к 1988 г. в Т. осталось всего 19 зарегистрированных мусульманских общин) пытались только сохранить религиозную обрядность и лишь в минимальной степени знакомили прихожан с религиозным мировоззрением. Ислам переместился на бытовой уровень, но именно эта сфера оказалась в меньшей степени подвержена влиянию официальной идеологии. Попытки создать систему новых советских обычаев и обрядов не привели к забвению мусульманских традиций. Так, по данным социологических исследований 1980 г. 43,5% респондентов свою причастность к исламу связывали с соблюдением определенных обрядов.

Все эти процессы шли на фоне общей «деинтеллектуализации» ислама. В условиях отсутствия системы религиозного образования, ограничения количества действующих мечетей официальная религиозная структура во главе с ДУМЕС не могла полностью удовлетворить культовые потребности верующих. На этом фоне началось стихийное формирование института неофициального духовенства — *мулл*, не имеющих элементарной богословской подготовки, но знающих Коран и способных совершать необходимые обряды. При этом ислам «архаизировался», утрачивая многие выработанные веками позиции.

В 90-е гг. ислам в Т. переживает период возрождения. На 1 января 1999 г. в республике функционировало 978 мусульманских общин (из них ок. 800 зарегистрировано). По результатам исследований 1990–1991 гг. 67% респондентов-татар, проживавших в различных регионах России, считали себя мусульманами. В самом Т. более или менее религиозными можно назвать 64,5% опрошенных студентов (20% отнесли себя к верующим и 44,4% — к колеблющимся). Среди специалистов с высшим образованием 20,4% — верующие и 31,7% — колеблющиеся.

В августе 1992 г. создано самостоятельное Духовное управление мусульман Т. (ДУМ РТ). Этому способствовали многие процессы, происходившие в России: суверенизация регионов, в том числе и Т., формирование довольно мощного национального движения и т.д. ДУМ РТ сегодня переживает период становления. Очередной съезд мусульман Т., состоявшийся в феврале 1998 г., во многих отношениях стал началом нового этапа в деятельности Духовного управления. На съезде полностью обновился его руководящий состав. *Муфти*ем избран Госман Исхаков, принят новый устав ДУМ РТ, предусматривающий демократические принципы управления мусульманскими общинами республики; наконец, произошло организационное объединение двух духовных управлений, функционировавших на территории Т.

Быстрый рост числа мусульманских общин и массовое строительство мечетей во многом диктуют необходимость подготовки квалифицированных кадров, что предполагает создание системы религиозного образования. В 90-е гг. в Т. появились первые мусульманские учебные заведения — от начальных курсов при мечетях, средних специальных учебных заведений (*мадраса* Танзила, Юлдуз в Набережных Челнах и др.) до высших (*мадраса* Мухаммадийа, казанское высшее учебное заведение — *мадраса* имени 1000-летия ислама и др.). На сегодняшний день в Т. зарегистрировано более 10 мусульманских учебных заведений. В сентябре 1998 г. в Казани открылся Российский исламский университет, который должен стать научно-координационным центром для религиозных учебных заведений Среднего Поволжья.

В республике появились мусульманские периодические издания: газеты Иман («Вера»), Дин вә мәгыйшәт, журнал Иман нуры в Казани, газета Ислам нуры в Набережных Челнах. Издание массовой религиозной литературы в Т. в последние годы входит в определенное русло. Если в начале 90-х гг. издавалось все, что было связано с исламом, без какой-либо критической оценки, то в последние годы у единственного мусульманского издательства в РТ — Иман формируется своя издательская политика, учитывающая местные особенности.

Лит-ра: *Е.Малов*. О Татарских мечетях в России. Казань, 1868; *Я.Д.Коблов*. Религиозные обряды и обычаи татар-мусульман. Казань, 1908; *Валидов*. Очерк; *В.М.Горохов*. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. Казань, 1941; Материалы по истории Татарии. Вып. 1. Казань, 1948; Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967; *Г.М.Давлетшин*. Волжская Булгария: духовная культура. Казань, 1990; *Р.М.Мухаметшин*. Динамика исламского фактора в общественном сознании татар XVI–XX вв. (историко-социологический очерк) // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. Вып. II. Казань, 1994; *Салихов, Хайрутдинов*. Памятники; Мусульманский мир. Средние века. Новое время. Казань, 1996; Ислам в татарском мире: история и современность. Казань, 1997.

Р. М.

Таубэ (араб. *тауба* — «покаяние») — название мечети в г. Набережные Челны (Республика Татарстан), построенной в 1989–1992 гг. по проекту архитектора М.Басырова на добровольные пожертвования прихожан и организаций города, отчислений из городского бюджета и при помощи мусульманских стран через ДУМЕС.

Здание мечети расположено на огороженном участке неправильной формы, на берегу р. Камы. Относится к типу зальной мечети с балконом, с раздельными входами для мужчин и женщин и с торцевым расположением *минарет*а с северной стороны. Общие габариты мечети 35×25×24 м, высота *минарет*а 52 м от уровня земли. Общая композиция мечети формируется высоким двусветным объемом под многоскатной крышей, в которую с северной стороны врезается *минарет*. С севера к основному объему примыкает одноэтажный корпус. Вместо крыши на нем устроена мощеная терраса, с которой через тамбур в осно-

вании *минарет*а можно попасть в молельный зал. По системе четырехуровневых площадок и лестниц, огибающих мечеть с северо-востока и северо-запада, с террасы можно спуститься на уровень земли. Входы в мечеть расположены на западном (мужской) и восточном (женский) фасадах одноэтажного пристроя. Единое пространство вестибюля делится на мужскую и женскую части раздвижной перегородкой. В северной половине вестибюля размещены комнаты для омовения и санузлы. В южной половине — лестничные клетки и гардероб. Здесь же проходы в фойе и зрительный зал на 130 мест. По сторонам фойе также расположены гардеробы и служебные помещения. Основной объем (18×18 м), в северо-западном и северо-восточном углах которого размещены лестничные клетки в форме треугольников со срезанными углами, включает мужской молельный зал, перекрытый двускатной крышей, наклонной к *михрабу*. Нижняя отметка конька крыши в южной части — 17 м, верхняя отметка в северной части — 24 м. Между скатами на северном фасаде устроен вертикальный световой проем с цветными витражами из литого стекла. На всех фасадах, кроме северного, трехгранные эркеры с вертикальными окнами, покрытые односкатными кровлями, имеют угловые навесы. Срезанные углы зала оформлены аналогично. Эркер *михраб*а выявлен изломом общей крыши и полумесяцем на шпиле с шаром. В северной половине устроен балкон для женщин. С балкона — вход в восьмигранный ствол *минарет*а с четырехмаршевой лестницей. На отметке 30 м расположен неостекленный фонарь *азанчи*, на гранях фонаря, ориентированного по сторонам света, выступают угловые балкончики, над которыми нависают угловые выступы основания восьмигранного шатра *минарет*а, увенчанного полумесяцем на шпиле с двумя шарами. Ограждения балкончиков *минарет*а — из анодированного алюминия.

Мечеть построена из силикатного кирпича. Фасады облицованы светлой плиткой из известняка. Цоколь покрыт черным полированным гранитом. На высоте четырех метров фасады на южной половине мечети украшены деталями с фрагментами из Корана. Крыша зального объема и шатер *минарет*а покрыты кровельным железом и покрашены в зеленый цвет. В интерьере нижняя часть стен зала обшита деревянными рейками. Верхняя часть декорирована медальонами, белым мрамором, покрытым резным растительным орнаментом. Ниша *михраб*а обрамлена черным мрамором с резными изречениями из Корана. Подвесной потолок с пластиковой обшивкой.

Современное культовое сооружение с традиционными шатровыми покрытиями зала и *минарет*а в современной интерпретации.

Х. Н.

Туркменистан (Туркмения, территория 488,1 тыс. кв. км, население 5 млн. чел.) — ныне независимое суверенное государство с пожизненным президентом; в 1924–1991 гг. — союзная республика в составе СССР; до того, в 1921–1924 гг., — Туркменская область как часть Туркестанской АССР. В дореволюционный период, в 1882–1917 гг., большая часть территории современного Т. входила в Закаспийскую область Российской империи (это название сохранялось до октября 1921 г.). Еще раньше — конгломерат независимых туркменских племен, кроме северных и северо-восточных, входивших в состав Хивинского *хан*ства и Бухарского *эмират*а.

В географическом плане Т. — страна пустынь и степей, которые занимают почти 4/5 ее территории. На крайнем юге и востоке протянулись горные цепи Копетдага и Кухитанга, а на западе — Большого и Малого Балхана. Водные источники расположены по периферии всего региона — это реки Амударья, Мургаб, Теджен, Сумбар, Чандыр, Атрек, кяризы предгорной полосы и Каракумский канал. Необходимость в условиях аридной зоны искусственного орошения обусловила развитие основных цивилизаций именно в земледельческих оазисах по периферии Т.

К началу арабского завоевания территории современного Т. (сер. VII в.) земледельческое население оазисов — потомки древних парфян, маргианцев, хорезмийцев и т.п. — было почти целиком ираноязычным, а кочевые и полукочевые племена пустынно-степной зоны — частью ираноязычными, а частью уже тюркоязычными. К началу XIII в., в предмонгольский период, за счет регулярного прилива из Центральной Азии через Мавараннахр и Усть-Урт нескольких тюркоязычных волн, особенно огузских племен в IX–XII вв., языковая и этническая ситуация в регионе резко изменилась. Среди населения оазисов в большей или меньшей степени стал преобладать тюркоязычный компонент, который в кочевой среде Каракумской пустыни и прилегающих степей господствовал абсолютно. Огузские племена, вобравшие в себя ряд местных ираноязычных компонентов, стали исходным элементом основной массы туркменских племен. После многих перемещений на территории Т. и сопредельных регионов в течение XIII–XVIII вв. к середине XIX в. туркменские племена заняли те районы, в которых они живут и в настоящее время.

С вхождением в состав Российской империи, а затем уже в советский период этнический и соответственно конфессиональный состав населения Т. претерпел определенные изменения. При сохранении стабильной основной массы туркмен рост городов, строительство Закаспийской железной дороги, развитие торговли и промышленности, создание приграничной сети переселенческих поселков явились стимулом переселения в Закаспий многих выходцев из европейской части России, из Закавказья и Ирана — русских, украинцев, поляков, немцев, армян, евреев, азербайджанцев и др. С ними в Закаспии появились различные направления христианства — православие, католичество, лютеранство, грегорианство, баптизм, молоканство, меннонитство и т.д., а также иудаизм. Персы и азербайджанцы принесли шиизм, а часть бежавших из Ирана бехаитов — свою веру, бехаизм. Каждая из перечис-

ленных конфессий возводила свои храмы, многие из них были разрушены в 30-е гг. XX в., в период усиления репрессий по отношению к религии и церкви.

Началом исламизации региона можно считать 651 г., когда в одном из очагов древнейшей цивилизации — Мервском оазисе появились войска арабов-завоевателей, принесших в Среднюю Азию новую религию. В том же году ими были захвачены все земли бывшей иранской провинции Хорасан, в которую входила и территория Южного Т.: Ниса, Абиверд и Мерв сдались без боя, правитель Серахса и жители мервского селения Синдж, оказавшие сопротивление, в большинстве своем были перебиты. Несколько позже, при *халифе* ʻАли (656–661), в Хорасане вспыхнуло восстание, но оно не имело успеха. Кочевые же и полукочевые племена Хорасана оказали более стойкое сопротивление, которое арабам удалось подавить лишь почти через шестьдесят лет, в 709 г., когда был вероломно схвачен и казнен Низак Тархан, предводитель (в течение многих лет) местных тюркских и эфталитских племен.

С большими трудностями был завоеван арабами Юго-Западный Т. — область Дехистан. Поход конца VII в. потерпел неудачу. В 716 г., после шестимесячной осады главного города области, сопротивление оборонявшихся было сломлено. Завоеватели перебили 14 тыс. взятых в плен защитников-тюрков и казнили их предводителя Сула. Третьим регионом Т., где было установлено арабское господство, стал Хорезм. Произошло это после приглашения в 712 г. войск наместника *халифа* в Хорасане Кутайбы б. Муслима местным правителем, хорезм-*шахом*, для подавления восстания, которое поднял против него его младший брат. До этого был подчинен Лебап — область средней Амударьи. Таким образом, для завоевания оазисной и частично степной зоны на территории Т. арабам понадобилось около 70 лет, после чего они двинулись за Амударью — в Мавараннахр (араб., «То, что за рекой»; территория современного Узбекистана).

Кочевые же племена Каракумской пустыни, Прибалханья, степных просторов Усть-Урта, Мангышлака и Приаралья фактически оказались не затронутыми арабской экспансией. Постепенное утверждение ислама в этом регионе происходило в X — начале XI в. Характерную деталь сообщает побывавший среди огузов Усть-Урта в 921 г. арабский путешественник-миссионер Ибн Фадлан: правитель части огузов Инал Младший принял было ислам, но соплеменники поставили его перед выбором — отказаться от новой религии или передать власть в другие руки, — и Инал избрал первое. Доисламские верования (зороастризм, господствовавший среди населения оазисов, и особенно шаманизм огузов) сохранились в местных традициях, что позволяет говорить о религиозном синкретизме у туркмен.

На рубеже второго тысячелетия ислам стал господствующей религией на всем пространстве современного Т. До середины XIV в. в Мерве и Хорезме существовали небольшие общины христиан (христианство проникло на территорию региона во II–III вв.; в Мерве в предысламский период 5–7% населения были христианами). Буддизм утратил своих последних приверженцев еще в середине VIII в.

Мусульмане средневекового Т. принадлежали к разным направлениям ислама. Это объясняется прежде всего тем, что арабы-завоеватели были выходцами из разных племен и сторонниками разных богословско-правовых школ. Среди них встречались и маликиты, и шафиʻиты, но большинство составляли ханафиты. Со временем ханафитский толк стал практически единственным у туркмен. Однако в среде весьма пестрого в этническом отношении городского населения Южного Т. (Мерв, Абиверд, Серахс, Ниса), особенно в период правления в соседнем Иране династии Сефевидов (1501–1732), когда *шах*и объявили шиʻизм официальной государственной религией, было немало и шиʻитов. Об этом, в частности, свидетельствуют сообщения гератского историка Хондемира, хивинских хронистов Муниса и Агехи и бухарского историка ʻАбд ал-Карима Бухари, относящиеся к событиям 1510 г., первой четверти XVIII в. и 1785 г. По данным источников, шиʻитская часть населения подвергалась давлению со стороны представителей господствовавшего религиозного направления. Вплоть до вхождения Т. в состав Российской империи под предлогом борьбы с «неверными» (шиʻитами) туркменские предводители-*сардар*ы совершали грабительские набеги (*аламан*ы) на приграничные провинции Ирана, откуда под тем же предлогом организовывались карательные экспедиции против туркмен. К середине XIX в. шиʻитов на территории Т. практически не осталось.

Большое влияние на жизнь туркменского общества оказал суфизм. Наиболее известными его центрами в домонгольский период были Мерв, Серахс, Абиверд, Ниса, Дехистан, Хорезм. С Мервом связано прежде всего имя *хᵛаджи* Йусуфа ал-Хамадани (ум. в 1140 г.) — духовного наставника (непосредственно или через свое учение) многих знаменитых среднеазиатских *суфи*ев: Ахмада ал-Йасави (ум. в 1166-67 г.), Наджм ад-дина ал-Кубра (погиб в 1221 г. во время осады Гурганджа монголами), Баха' ад-дина Накшбанда (ум. в 1389 г.) и др. В Серахсе прославился Абу-л-Фадл ас-Сарахси (ум. в 1023-24 г.), в Абиверде — Абу Саʻид ал-Майхани (ум. в 1049 г.), в Нисе — Абу ʻАли ад-Даккак (X — начало XI в.), в Дехистане — ʻАли б. Суккари (IX — начало X в.), в Гургандже, столице Хорезма (ныне Куня-Ургенч), — упомянутый выше Наджм ад-дин ал-Кубра, основатель-эпоним суфийского братства кубравийа. Сохранились их великолепные мавзолеи, являющиеся ныне историко-архитектурными памятниками и одновременно объектами культа. Правда, паломникам-туркменам, не знающим подлинных имен «святых», они известны как *ходжа* Юсуп-*баба*, Сарагт-*баба*, Меана-*баба*, Ших Кебир, или Машад-*ата*, и т.п. Это были представители городской ираноязычной среды, тем не менее их почитали и частично

переходившие к оседлой жизни кочевники-тюрки. Так, согласно преданиям, авторитет Абу Са‘ида ал-Майхани признали Сельджукиды Чагры-*бек* и Тогрул, которым он «отдал» провинцию Хорасан и Персидский Ирак. Гробница «святого» и дарвишская обитель при ней находились под покровительством *султан*а Санджара.

По мере отюречивания населения все большей популярностью стали пользоваться *суфи*и из тюркской среды. Первым таким «святым» стал основатель братства йасавийа Ахмад ал-Йасави. Он жил в г. Яса (позднее — Туркестан), на территории Южного Казахстана, где находится его мавзолей, но почитаем в Т. не менее, чем на родине. У туркмен даже бытует выражение, в некотором роде приравнивающее Ахмада ал-Йасави к пророку Мухаммаду: «В Мекке-Медине — Мухаммад, а в Туркестане — *х*ᵛ*аджа* Ахмад». Многих послемонгольских, уже тюркоязычных *суфи*ев традиция считает продолжателями дела ал-Йасави.

В послемонгольский период, с конца с XIII в., основным религиозным, в том числе и суфийским центром вплоть до XX в. для туркмен стал Хорезм, второе место отдавалось Бухаре. С Хорезмом (с начала XVII в. — Хива) связана деятельность таких легендарных и полулегендарных *суфи*ев конца XII — XVI в., ведших активную религиозную пропаганду в туркменской кочевой среде, как Саййид-*ата*, Хаким-*ата*, или Сулайман ал-Бакыргани, Чопан-*ата*, *шайх* Шараф (Шереф), написавший по просьбе прибалханских туркмен на понятном им тюркском языке книгу Му‘ин ал-мурид («Пособие для послушников»), Гёзли-*ата*, *шайх* Камал ад-дин (Кемалуддин) и др.

С Хорезмом традиция связывает происхождение и большинства родоначальников туркменских *овляд* (араб. *аулад* — «дети», «потомство») — «святых» групп у туркмен, хотя их духовенство ведет свою вымышленную родословную от трех «праведных» *халифо*в — Абу Бакра, ‘Усмана и ‘Али. У хорезмийских *пир*ов и *шайх*ов получали духовное звание большинство туркменских *ишан*ов (остальные делали это в Бухаре). В хивинских и бухарских *мадраса* учились многие туркменские поэты-классики XVIII–XIX вв. — Махтумкули (Махтум-кули), Зелили, Андалиб, Молланепес (Молла Непес), Зинхари и многие другие. Когда Т. входил в состав Российской империи, царские власти, опасаясь воздействия усилившейся в конце XIX — начале XX в. пропаганды идей пантюркизма и панисламизма, старались пресечь деятельность хивинских и бухарских *пир*ов, *шайх*ов и *ишан*ов.

Обучение догмам и обрядам ислама (в частности, связанным с наречением имени ребенку, заключением брака, празднованием достижения возраста Пророка — *пыгамбер яшы*, отчитыванием умерших) осуществляли *муллы* (*молла*) и *ишаны*. *Муллы* же учили детей и подростков в мечетских школах (*мектеб/мактаб*), а *ишаны*, *ахун*ы, немногочисленные в среде туркменского духовенства, и наиболее подготовленные *муллы* — юношей в *мадраса* первой ступени. *Казы* (араб. *кади*; мусульманские судьи), которых у туркмен также было немного, после включения Т. в состав Российской империи были объединены в суды *кази*ев, функционировавшие наряду с гражданскими судами, но разбиравшие в основном семейно-бытовые конфликты. Еще одну категорию лиц, связанных с отправлением религиозных обрядов, представляли *мюджевюр*ы (араб. *муджавир* — «живущий по соседству») — смотрители «святых» мест (*овлия*, *кераматлы ер*), которых в Т. насчитывалось несколько сот. Данные по туркменским районам, входившим в состав Хивинского *ханств*а, Бухарского *эмират*а и приграничных провинций Ирана и Афганистана, отсутствуют. По Закаспийской же области в 1899 г. официально насчитывалось 80 рядовых *мулл*, 152 *имам*а (т.е. *мулл*–настоятелей мечетей) и 105 *ишан*ов, из которых половина приходилась на Мервский уезд.

После революции все мечетские школы и *мадраса* и почти все мечети были закрыты, переоборудованы под хозяйственные помещения или культурно-просветительские учреждения. Так, построенная в начале XX в. красивая мечеть бехаитов в центре Ашхабада стала краеведческим музеем. В послевоенный период во всей республике насчитывалось лишь четыре зарегистрированные в 1946–1949 гг. официальные мечети: по две в Марыйской и Ташаузской областях. Одна из них, являющаяся и «святым» местом *х*ᵛ*аджи* Йусуфа ал-Хамадани (в обиходе — *ходжа* Юсуп-*баба*), служила резиденцией *казы* — официального главы мусульман Т., там же находилось Духовное управление, *казийат*. Столица Т., Ашхабад, мечети не имела. Подобное положение сохранялось вплоть до второй половины 80-х гг. XX в.

С началом перестройки вследствие более либерального отношения властей к религии и духовенству началось строительство новых и восстановление некоторых старых мечетей, подготовка кадров не только в бухарской *мадраса* Мир-и Араб и Мусульманском центре в Ташкенте, как было в предыдущий период, но и за границей (в Египте, Турции, Саудовской Аравии). Этот процесс чрезвычайно усилился в 90-е гг. XX в., когда Т. стал самостоятельным государством. Так, на февраль 1996 г. в республике уже действовало 402 мечети, несколько десятков строилось. В настоящее время общее число мечетей приближается к пятистам. В Ашхабаде функционирует 11 мечетей, часть средств на их возведение получена от арабских стран и Турции. Одна из мечетей, на проспекте Туркменбаши, — ши‘итская, специально для иранцев, которых сейчас немало в туркменской столице. Наиболее крупная мечеть, рассчитанная на 800 молящихся, сооруженная в районном центре Геок-Тепе, в 44 км от Ашхабада, носит имя Сапармурат-хаджи в честь бывшего первого секретаря КПТ, а ныне президента Т. С.А.Ниязова, совершившего паломничество-*хаджж* к святыням Мекки и Медины. В марте 1994 г. при ашхабадской мечети Акса был проведен первый конкурс юных чтецов Корана, затем это стало традицией.

С распадом СССР распалось на независимые региональные образования и находившееся в Ташкенте Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана, которому раньше подчинялся *казийат* Т. В республике сначала было создано пять велайатских (областных) *казийатов*, но затем власти отменили это решение, выступив за единое управление мусульман — *казийат* в столице Ашхабаде под патронажем президента республики. В 1994 г. при Туркменском госуниверситете был открыт богословский факультет, студентов которого сразу же отправили учиться за границу (в Турцию и арабские страны), а за это время в центре города, недалеко от основных зданий ТГУ, к 1997 уч. г. был построен закрытый комплекс для этого факультета, включающий учебные корпуса, общежитие, студенческую мечеть, библиотеку и подсобные помещения. При некоторых мечетях во всех пяти *велайатах* открыты *мадраса* более низкого уровня.

Религиозная литература, попадавшая в Т. раньше спорадически, пользовалась тем не менее постоянным спросом: так, Коран в переводе акад. И.Ю.Крачковского, изданный московским издательством в 1963 г., поступил в республику в считанных экземплярах и неофициально распространялся путем ксерокопирования. С конца 80-х и особенно в 90-е гг. публикации религиозного характера на самые разные темы стали появляться все в большем количестве: московские и иные издания Корана на русском и арабском языках; два издания, хотя и не очень качественные, этой святой книги на туркменском, подготовленные переводчиком Д.Керимовым и писателем А.Агабаевым (1994) и *ахуном* Хаджи (*хаджжи*) Ахмедом (1995); перевод двухтомника «Жизнь Мухаммеда» В.Ф.Пановой и Ю.Б.Вахтина (1992) на туркменский язык; переиздание сочинения среднеазиатского богослова Вафаи «Раунак ал-ислам» («Блеск ислама»), которое входило в обязательную программу дореволюционных *мадраса*, ряд популярных брошюр о молитве, посте и т.д. В середине 90-х гг. был открыт иранский магазин, в котором 80% книг и изопродукции на персидском, арабском, английском и русском языках посвящены исламу. Возродившаяся в 1990 г. община мусульман-бехаитов продолжила издание своего прежнего журнала «Свет истины» (вышло четыре номера). С конца 80-х гг. все больше материалов, связанных с различными вопросами религии, в том числе выступлений представителей духовенства, стало появляться в республиканских и местных средствах массовой информации — в прессе, на радио и телевидении.

Расширились возможности выполнения пятого предписания ислама — паломничества (*хаджж*) к святыням Мекки и Медины. Если в 60–80-х гг. от СССР ежегодно отправлялось в *хаджж* не более 30–40 человек, среди которых туркменистанцев были считанные единицы, то за 1992–1993 гг. совершили *хаджж* более 300 туркменских мусульман, а в 1994 г. председатель Совета по делам религий при президенте Т. Наср Аллах б. ‘Ибад Аллах напутствовал 145 паломников. С 1992 г. для паломников ежегодно организуется специальный авиарейс Ашхабад–Джидда.

Празднование главного мусульманского торжества — *курбан байрама* — теперь не только не осуждается властями, но и, согласно Указу президента, стало общенациональным. Дни *курбан байрама* — нерабочие. Организуются коллективные трапезы и массовые гулянья.

Делегации мусульман Т. посещают единоверцев в других странах, участвуют в работе различных международных организаций.

Лит-ра: *В.А.Жуковский*. Жизнь и речи Абу-Саида Мейхенейского. СПб., 1899; Обзор Закаспийской области за 1899 г. Асхабад, 1900; *В.В.Бартольд*. Отчет о командировке в Туркестан. СПб., 1904, 208; *А.Н.Самойлович*. Махтум-Кули и Хаким-Ата // Туркменоведение. 1929, № 12; МИТТ. I, 67, 91, 107–109, 347 и др.; II, 48, 198, 200, 332 и др.; *А.А.Росляков*. К вопросу о мюридизме в Туркмении // Известия АН ТССР. 1952, № 5; *А.П.Ковалевский*. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956, 127; История Туркменской ССР. Т. I. Кн. I. Аш., 1957, 161–162; *Абу-л-Гази*. Родословная туркмен / Пер. и науч. изд. А.Н.Кононова. М.–Л., 1958, 75; *В.Н.Басилов*. Культ святых в исламе. М., 1970; *С.М.Демидов*. К вопросу о религиозном синкретизме у туркмен XIX — начала XX в. // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. Т. 8. М., 1970; *он же*. Туркменские овляды; *он же*. Суфизм; *он же*. Легенды, 62–128; *он же*. История религиозных верований народов Туркменистана. Аш., 1990, 71–122, 134–141; *он же*. Коран на туркменском языке // ТИ. 15.03.1994; *он же*. Конкурс знатоков Корана // ТИ. 30.03.1994; *он же*. К порогу священной Каабы // ТИ. 12.05.1994; *Л.Папилова*. Свет истины (О новом в жизни религиозных общин) // ТИ. 21.01.1995.

С. Дем.

Факири — поэтический псевдоним Исма‘ила б. Ибрахим-*х[в]аджи* Шахрисабзи (1910–1980), одного из немногих суфийских *шайхов* Узбекистана советского периода. Родился в селе Сарасийа Китабского района Кашкадарьинской области, происходил из старинного судейского рода, основатель которого, Мирак-*шах-х[в]аджа*, распоряжением ‘Абд ал-‘Азиз-*хана* II (1645–1680) был назначен судьей *(кази)* в Балхе; впоследствии представители этого рода на протяжении почти 50 лет занимали в Балхе должности *кази* и *ра’иса*. Женщины рода также имели хорошее теологическое образование, большинство из них было *отин-ойи*. Отец Ф., Ибрахим-*х[в]аджа* (ум. в 1914 г.), одновременно занимал несколько должностей в Шахрисабзе: *имама-хатиба* в Соборной мечети, построенной Улугбеком в 1432–1436 гг., представителя эмирской администрации (*урак*) города и руководителя (*мударрис*) *мадраса*. После закрытия *мадраса* органами советской власти Ф. продолжил образование у своей бабушки — известной в округе *отин-ойи*. Затем его образованием занялся бывший *кази* Шахрисабза Файзаллах (Файд Аллах)-*махдум* Равнаки Шахрисабзи (ум. в 1978 г.), дядя Ф.

В начале 30-х гг. Ф. стал *муридом* довольно известного в то время накшбандийского *шайха*

Катта-*х^ваджи* Дахбиди, потомка знаменитого накшбандийского *шайх*а Махдум-и А'зама (ум. в 1542 г.). В середине 30-х гг. Катта-*х^ваджа* был выслан из родного Дахбида в Чиракчинский район Кашкадарьинской области; набирать *мурид*ов ему было запрещено, однако он продолжал обучать Ф. с помощью письменных наставлений, отправляемых с надежной оказией. Сохранившаяся часть этих писем (в архиве самого Ф.) представляет собой интересные образцы суфийских наставлений (*танбих*). Одновременно Ф. вел переписку с сыном своего учителя, Мухи ад-диномом-*х^ваджи* Дахбиди, а в конце 60-х – 70-х гг. — со многими авторитетными *'улама'* всего региона (среди них *домла* Хиндустани). В письмах обсуждались догматические вопросы, последовательность совершения некоторых суфийских обрядов, толкование их как обязательных (*фард*) или добровольных (*нафл*), но обязательных для членов конкретной суфийской общины.

Сам Ф. придерживался принятой в братстве накшбандийа/муджаддидийа традиции «тихого» *зикра* (*хафи*), основу которого составляла концентрация внимания на особых точках (*лата'иф*, *нукталар*) тела. Каждая из них (или их сочетание) носила особое название, соответствующее одному из девяти этапов *зикра*: *калб, рух, сирр, хафи, ахфа', султан, рабита, хафи-йи исбат, муракаба-йи хафи*. Концентрация на каждой из этих точек (или их группе) сопровождалась мысленным проговариванием заданного числа раз слова *Аллах* либо формулы символа веры (*Ла-илаха илла-Ллаху*...).

Ф. имел небольшое число учеников, которых он посвятил в теоретические проблемы суфизма и обучил ритуальной практике (*зикр, таваджжух* и т.д.). Однако, насколько известно, никому из своих учеников-*мурид*ов он не дал соответствующего документа (*иршад-наме* или *хатт-и иршад*), считая, что прерванная в свое время учеба не позволила ему обрести прочную духовную связь (*нисбат*) в суфийском учении (*тарикат*) и поэтому он мог лишь обучать и наставлять, но не имел права подготовить себе заместителя (*халифа*).

Ф. — автор нескольких сочинений (точное количество не установлено) разных жанров. Это сборник (*диван*) мистических стихов на таджикском и узбекском языках, суфийские трактаты (*рисала*), посвященные в основном особенностям ритуала в различных локальных братствах или их истории (Рисала-йи тарик-и зикр, Рисала-йи тарикат-и сулук, Рисала-йи тарикат-и кубравийа и др.). Интересна его реконструкция генеалогического древа своего рода, среди знаменитых представителей которого он упоминает Наджм ад-дина- *х^ваджу*, который во время второй мировой войны попал в плен и был назначен (помимо своей воли, как отмечает Ф.) на должность обер*муллы* в Туркестанском легионе немецкой армии. К концу войны Наджм ад-дину-*х^вадже* удалось бежать во время одного из боев, но по законам военного времени он был осужден военно-полевым судом Красной Армии на 25 лет ссылки.

Из других сочинений Ф. следует отметить его собственные варианты народных сказаний, передаваемых на женских ритуальных собраниях: Кисса-йи Биби мушкил кушад, Китаб-и (Кисса-йи) Биби Сешанбе. Письменное наследие Ф. пока не изучено.

Последние несколько лет жизни ослепший Ф. жил затворником, лишь изредка принимая участие в собраниях суфийской общины Китабского района по случаю мусульманских праздников (*маулуд ан-наби, хатм-и рамадан* и др.). Он умер в родном селении Сарасийа, где и был похоронен на местном кладбище. Его могила почти сразу стала объектом паломничества для населения округи.

Ныне у потомков Ф. хранится часть его библиотеки — 30 томов рукописей (в основном суфийские сочинения, неполные собрания писем) и литографий (сочинения по *фикх*у, *калам*у и т.д.).

Б. Б., Ш. В.

Хатм-и йаздахум (перс.-тадж., «рецитация одиннадцатого») — рецитация коранических *сур* 11-го числа каждого месяца мусульманского календаря, обряд, совершаемый мусульманами Бухары. Обряд связан с именем знаменитого ханбалитского проповедника, богослова и *суфия* 'Абд ал-Кадира ал-Джилани (1077–1166) и поэтому называется также *хатм-и пир-и дастгир*. Число «11» фигурирует в дате смерти этого «святого» (11 *раби'* II), существует распространенное мнение, что он имел 11 почетных прозвищ (*нам, лакаб*). В других местностях Средней Азии этот ритуал назывался *хатм-и х^ваджа-йи Джанаб-и хазрат саййид Гаус ал-А'зам* (по данным А.Л.Троицкой). Ныне в Ферганской долине совершается похожий обряд — *хатм-и х^ваджа*.

Х. й. широко практикуется среди женщин, собирающихся в более или менее стабильные группы под руководством *аймулл*ы; проводится обычно в первой половине дня, продолжается около двух часов и завершается общей трапезой. Ритуал строго не регламентирован: Х. й. можно проводить и после 11-го числа (до 16-го), женщины могут посещать ритуальные собрания в разных группах.

В начале Х. й. *аймулла* или другие грамотные женщины читают определенные *суры* Корана, затем следуют коллективные чтения текстов славословий (*салават-и такбир*), общая молитва (*ду'а'*) в честь Пророка и «святых» и молитва в честь «святых», совершаемая одной из женщин. Основная часть Х. й. состоит из чтения определенных *сур*, славословий Аллаху, восхвалений Гауса ал-А'зама и обращений к его духу (*мунаджат, илтиджа*). Почти все элементы обряда повторяются 111 раз. Для счета используются 111 камешков, раздаваемых участницам до начала Х. й. *Аймулл*а обязана иметь текст молитв, между рецитацией *сур* она должна декламировать четверостишия (*руба'ийат*) на персидском и тюркских языках.

Х. й. завершается чтением коранических *сур* по выбору *аймуллы*, молитвой в честь пророков,

«святых», покойных *аймулл*, родных и близких присутствующих. Обычай совершать «громкий» *зикр* (*джахр*) после Х. й. в последний раз отмечен в первые десятилетия советской власти.

Первые сведения о Х. й. в Средней Азии относятся к XIX в. Существует предположение, что этот обычай занесен в регион из Индии (Giyarwee Shareef, «святой одиннадцатый») членами братства кадирийа-низамийа и приобрел местный колорит. В XIX в. Х. й. в Бухаре получил такое широкое распространение, что некоторые русские очевидцы принимали участников ритуала за самостоятельное братство — «орден Х. й.». В Средней Азии Х. й. был распространен и среди мужчин, и среди женщин, в советское время он становится преимущественно женским обрядом (так как религиозная жизнь мужчин в мечетях была под строгим контролем), но от этого не упрощается. *Аймулла* может руководить Х. й., лишь получив специальное разрешение (или благословение) (*фатиха*) от учителя (*устаз*). При этом ей вручают текст Х. й. (*руйхат*) и молитвенный коврик (*джайнамаз*). В семье такой женщины должна быть потомственная традиция проведения Х. й.

В настоящее время Х. й. считается самым важным обрядом женщин-суннитok Бухары. Его совершают или просто как доброе дело (*саваб*), или в надежде на исполнение какого-либо конкретного желания (в отличие, например, от *мушкул-кушад*).

Лит-ра: полевые материалы автора; Рук. ИВ РУз 3970, л. 35b–36b; *А.Л.Троицкая*. Женский зикр в старом Ташкенте // Сб. МАЭ. VII. Л., 1928, 173–199. *О.А.Сухарева*. Квартальная община позднефеодального города Бухары. М., 1976; *Thierry Zarcone*. La Qadiriyya en Asie Centrale et au Turkestan Oriental // Journal of the History of Sufism. I (2000). Istanbul (в печ.).

А. К.

Х^{в}аджаган (мн. ч. от перс. *х^{в}аджа* — «господин») — самоназвание мистико-религиозного течения в Центральной Азии, представлявшего в разное время (конец XII — конец XV в.) и с различной степенью централизации совокупность суфийских общин, возводивших цепь духовной преемственности (*силсила*) к своему основателю — ʻАбд ал-Халику ал-Гидждувани (ум. в 1180 или 1220 г.). Если ориентироваться на «центральную» *силсила* (*шайх*и от ал-Гидждувани до Баха' ад-дина Накшбанда (1318–1389) — основателя-эпонима накшбандийа), реконструируемую (скорее всего искусственно) письменными источниками начиная с середины XV в., то Х. выглядит предтечей братства накшбандийа. Однако наличие «побочных» ветвей, ретроспективная переоценка последователями «центральной» *силсила* роли Накшбанда (в результате чего он становится вершиной эволюции Х.), а также тот факт, что название «накшбандийа» появляется в источниках лишь через два-три поколения после смерти Накшбанда, позволяют утверждать, что община Баха' ад-дина довольно долго воспринималась в суфийской среде не более чем одна из многочисленных общин Х. Центральной Азии.

Нисходящая *силсила* Х. «Центральная» *силсила* включает в себя кроме ал-Гидждувани еще пять *шайх*ов Х.: четвертого *халифá* ʻАбд ал-Халика — ʻАрифа Ривгари (ум. в 1259 г.), одного из преемников последнего — Махмуда Анджира Фагнави (ум. в 1272 или 1286 г.), вслед за ним — ʻАли Рамитани (ум. в 1316 или 1321 г.) по прозвищу Хазрат-и ʻазизан, далее — Мухаммада-*баба* Саммаси (ум. в 1340 или 1354 г.) и *сайиид*а *амир*а Кулала (ум. в 1370 г.) — одного из учителей Накшбанда. Однако в сочинениях последователей Баха' ад-дина из данной цепи преемственности иногда исключаются некоторые ее звенья. Как правило, исключенными являются либо ʻАли Рамитани, либо *амир* Кулал — последний в варианте *силсила* у Йаʻкуба Чархи (ум. в 1434-35, или 1447, или 1456 г.) в его небольшом трактате Унсийа. В связи с чем «центральной» данная *силсила* Х. может считаться лишь условно, ибо, во-первых, она является поздней реконструкцией, узаконенной Фахр ад-дином ʻАли б. Хусайном Кашифи Ваʻизом (1463–1531) в его Рашахат ʻайн ал-хайат (основном агиографическом сочинении по Х.-накшбандийа), во-вторых, ее «централизация» предполагает пристрастный подход, связанный с нивелированием, обесцениванием роли «побочных» линий в истории Х. и признанием их тупиковыми или вообще не существовавшими.

По-видимому, попытка следовать традиции «четырех „праведных“ *халифов*» вынудила Кашифи придерживаться определенных принципов при реконструировании *силсила* Х.: начиная с учителя ал-Гидждувани — Абу Йаʻкуба Йусуфа ал-Хамадани (1048–1140) подавляющее число *шайх*ов Х. имели по 4 заместителя-*халифá*, каждый из которых в период, охваченный Рашахат, в соответствии со своим порядковым номером возглавлял общину с уходом (например, Ахмад ал-Йасави — третий *халифá* ал-Хамадани) или смертью предыдущего заместителя. Создается впечатление, что назначавший их *шайх* заведомо знал последовательность ухода из жизни своих учеников. В действительности, следуя общемусульманской практике, *шайх* мог перед смертью назначить преемником–руководителем своей общины только одного человека, препоручив ему всех своих сподвижников (*асхаб*), что находит прямое и косвенное подтверждение в источниках Х., или же в случае внезапной кончины *шайх*а община должна была определить его сама. Рост числа локальных общин, при формальном отсутствии иерархической соподчиненности между ними, обеспечивался учениками, получавшими разрешение (*иджаза*) на самостоятельное наставничество. Согласно Рашахат, ни один из *шайх*ов «центральной» *силсила* Х. не являлся наследственным *шайх*ом и ни один из них не являлся первым *халифá* (ал-Гидждувани — 4-й, ʻАриф Ривгари — 4-й, Махмуд Фагнави — один из ближайших *асхаб*ов, ʻАли Рамитани — 2-й, Мухаммад-*баба* Саммаси — ближайший из последователей, *амир* Кулал — лучший из всех *халифá*, по-видимому 4-й).

С х е м а 5

Нисходящая *силсила* х^{в}аджаган-накшбандийа и ее основные «побочные» линии

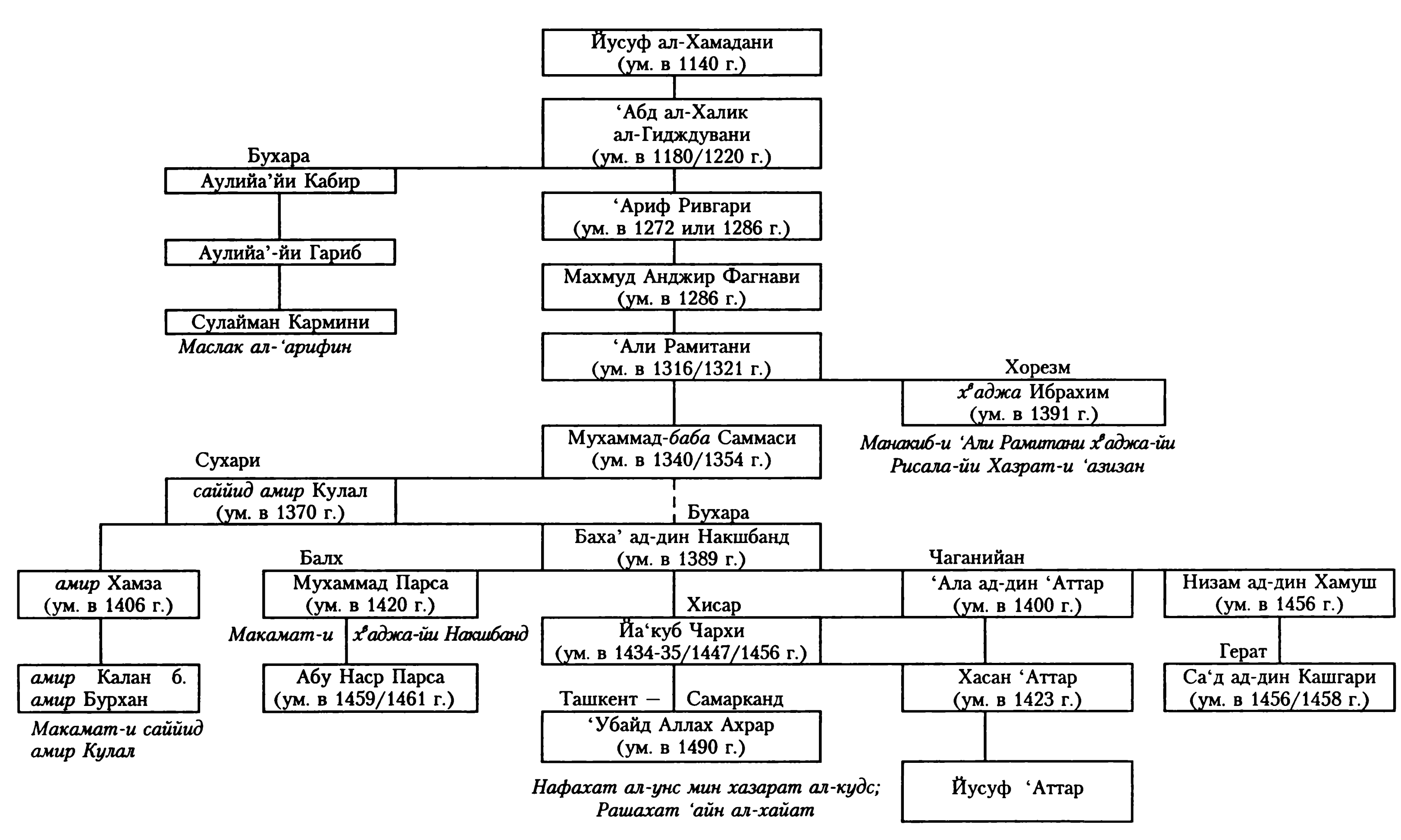
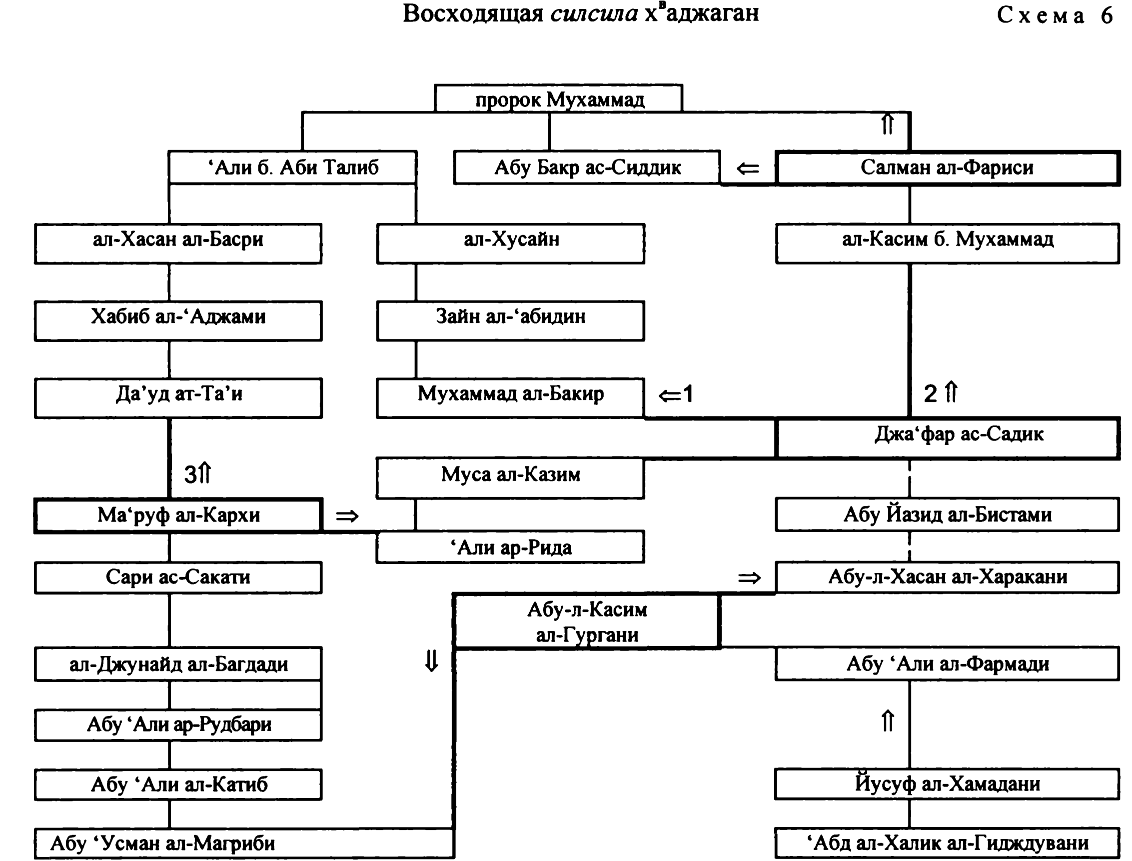


Схема 6

Восходящая *силсила* х^{в}аджаган



Совершенно другая картина наблюдается при рассмотрении «побочных» *силсила*, представленных в той или иной степени наследственными *шайх*ами. Наиболее заметны общины, оставившие после себя письменное наследие и отразившие в нем свой взгляд на традицию Х. В первую очередь это относится к преемникам второго *халифá*, названого сына ʻАбд ал-Халика — Аулийа'-йи Кабира и непосредственно к *х*ᵛ*адже* Сулайману Карминаги и его последователям; им принадлежит одно из первых письменных сочинений «побочных» ветвей Х. — Маслак ал-ʻарифин, дошедшее да нас как минимум в двух версиях и известное в редакции Мухаммада б. Ахмада б. Асʻада ал-Бухари (сер. XIV в.). Согласно этому источнику, *шайхи* Х. после ал-Гидждувани не имели строго определенного числа заместителей: у одного их 3, у другого — 5, у третьего — 2.

Манакиб-и хᵛаджа-йи ʻАли Рамитани в редакции Мухаммада б. Низама ал-Хᵛаризми ал-Арзанги также принадлежит «побочной» ветви Х. — общине последователей ʻАли Рамитани, которую после практически одновременной смерти отца и старшего брата возглавил младший сын Рамитани — *х*ᵛ*аджа* Ибрахим (ум. в 1391 г.).

Третий источник информации о традиции Х. — сочинение правнука *амир*а Кулала — Шихаб ад-дина (ум. в 1436-37 г.), описавшего между 1406 и 1437 гг. житие своего предка в Макамат-и амир Кулал. В нем, в частности, говорится, что после ухода старшего сына Кулала *амир*а Бурхана к Накшбанду руководить общиной Кулала стал другой сын — *амир* Хамза (ум. в 1406 г.).

Восходящая *силсила*. Поздние источники Х. более или менее едины в определении цепи духовной преемственности по восходящей от ал-Гидждувани как «золотой цепи» (*силсилат аз-захаб*) или «соли *шайх*ов» (*намак-и машайих*), поскольку она вобрала в себя несколько линий преемственности и все бытовавшие традиции суфизма, представленные следующими лицами:

1) Йусуф ал-Хамадани → Абу ʻАли ал-Фармади ат-Туси → Абу-л-Касим ал-Гургани → Абу-л-Хасан ал-Харакани → Абу Йазид ал-Бистами → *имам* Джаʻфар ас-Садик → *имам* Мухаммад ал-Бакир → *имам* Зайн ал-ʻабидин → *имам* ал-Хусайн → «праведный» *халиф*, *имам* ʻАли → пророк Мухаммад;

2) до *имам*а Джаʻфара ас-Садика аналогично первой линии, далее: ал-Касим б. Мухаммад б. Аби Бакр → Салман ал-Фариси одновременно → «праведный» *халиф* Абу Бакр ас-Сиддик и → пророк Мухаммад;

3) до Абу-л-Касима ал-Гургани идентично первым двум линиям, далее: Абу ʻУсман ал-Магриби → Абу ʻАли ал-Катиб → Абу ʻАли ар-Рудбари → ал-Джунайд ал-Багдади → Сари ас-Сакати → Маʻруф ал-Кархи одновременно → Да'уд ат-Та'и → Хабиб ал-ʻАджами → ал-Хасан ал-Басри → ʻАли б. Аби Талиб → пророк Мухаммад и → *имам* ʻАли ар-Рида → *имам* Муса ал-Казим → *имам* Джаʻфар ас-Садик и далее по двум предыдущим вариантам от *имам*а Джаʻфара ас-Садика (см. схему).

Сочетание нескольких линий требовало особого комментария в отношении лиц, выделявшихся тем, что они или были звеньями не одной цепи духовной преемственности, или воспитали представителей разных *силсила*, или их духовная преемственность не выглядела очевидной. Так, о *шайх*е Абу ʻАли ал-Фармади ат-Туси (1011–1084-85) на полях сочинений или (реже) непосредственно в тексте часто говорится, что он являлся наставником в суфизме не только Йусуфа ал-Хамадани, но и *имам*а Абу Хамида ал-Газали ат-Туси (1058–1111). Этих двух людей связывает еще один общий наставник, знаменитый *факих* багдадской *мадраса* ан-Низамийа Абу Исхак аш-Ширази (ум. в 1083 г.), к которому ал-Хамадани прибыл на обучение в 1064 г., будучи восемнадцатилетним юношей. Из независимых от Х. источников — «ал-Мунтазам фи та'рих ал-мулук ва-л-умам» Ибн ал-Джаузи, «Шазарат аз-захаб фи ахбар ман захаб» Ибн ʻИмада и др. — известно также, что ал-Хамадани сильно недолюбливал младшего брата ал-Газали, Ахмада ал-Газали (ум. в 1126 г.), обвиняя его в том, что он не только утратил веру, но и мирского в нем не осталось (намек на гомосексуальную ориентацию Ахмада), и объявляя пламенные речи Ахмада внушенными дьяволом. Эти оскорбительные обвинения не могли не сказаться на отношении старшего ал-Газали, всегда защищавшего Ахмада, к ал-Хамадани. Вероятно, отчасти поэтому ссылки на Абу Хамида ал-Газали при явном копировании отрывков из его многочисленных сочинений поздними последователями ал-Хамадани (например, в Рисала-йи кудсийа и в «Тахкикат» Мухаммада Парсы (1345–1420) из «Кимийа-йи саʻадат» ал-Газали) — довольно редкое явление в традиции Х.

Вторая фигура, выделяемая в *силсила* Х., — Абу-л-Касим ал-Гургани. Считается, что он объединил в себе две цепи духовной преемственности. Одна из них восходит к *шайх*у ал-Джунайду ал-Багдади (ум. в 910 г.) и полулегендарному основателю багдадской школы мистицизма Маʻруфу ал-Кархи (ум. в 815 г.), другая — к Абу Йазиду ал-Бистами (ум. в 848 или 875 г.) и через него непосредственно к шестому шиʻитскому *имам*у Джаʻфару ас-Садику (ум. в 765 г.). Имя последнего практически всегда сопровождает ремарка, поясняющая, что ал-Бистами родился уже после смерти *имам*а, поэтому имел с ним духовную связь (*нисбат*) и был посвящен его духовной сущностью (*руханийат*). То же самое объяснение приводится и для *шайх*а Абу-л-Хасана ал-Харакани (ум. в 1033-34 г.), родившегося после смерти ал-Бистами.

Наконец, третья фигура в *силсила* Х., требующая особого комментария, — *имам* Джаʻфар ас-Садик. С ним связывают пересечение двух духовных цепей, восходящих, с одной стороны, к его отцу — *имам*у Мухаммаду ал-Бакиру (ум. в 732 или 736 г.) и далее по линии духовно-генетической преемственности шиʻитских *имам*ов к четвертому «праведному» *халиф*у и первому шиʻитскому *имам*у ʻАли (ум. от ран в 661 г.) и через него к Пророку, а с другой — через своего

деда по материнской линии ал-Касима б. Мухаммада б. Аби Бакра ас-Сиддика (ум. ок. 725 г.) к сподвижнику Пророка Салману ал-Фариси (ум. в 655 или 657 г.). Последний был инициирован как самим Пророком, так и первым «праведным» *халиф*ом Абу Бакром ас-Сиддиком (ум. в 634 г.). Комментарии источников в отношении Джа‘фара ас-Садика основываются на сочинении Кут ал-кулуб известного представителя раннего суфизма *шайх*а Абу Талиба ал-Макки (ум. в 993 или 996 г.).

Традиции Х. Представленные линии духовной преемственности (даже если допустить их позднюю искусственную реконструкцию) отражают реальные традиции, существовавшие в исламском мистицизме до возникновения Х. и носившие отличительные признаки принадлежности к той или иной школе, тому или иному учению. Например, практика «громкого» богопоминания (*зикр-и джахр*) в сочинениях Х. связывалась с именем ‘Али, а «тихого» (*зикр-и хафи*) — с именем Абу Бакра, практика *муракаба* — с линией и именем Джунайда ал-Багдади и багдадской школой созерцательного мистицизма и т.д. Их включение в традицию Х. являлось показателем общинного самоопределения, выделения себя из массы других суфийских общин, конкурировавших с Х. на территории Хорасана и Мавараннахра: йасавийа, кубравийа, ‘ишкийа и т.д. Нисходящая от ал-Гидждувани «центральная» *силсила* в передаче Рашахат также преследовала эти цели. В первую очередь речь идет о традиции духовной преемственности как основе социального оформления общины и о духовно-религиозной практике.

Как уже было сказано, «побочные» линии имели тенденцию к духовному наследованию по принципу генетического родства, от отца к сыну. Такие общины жили более или менее независимо от других, родственных им по духу общин Х.: община ‘Али Рамитани обосновалась в Хорезме под руководством его сына *х^{в}аджи* Ибрахима; община *амир*а Кулала — в родовом Сухари под началом его сына *амир*а Хамзы, а затем из-за отсутствия наследников мужского пола — сына его старшего брата *амир*а Бурхана; община Мухаммада Парсы (после неожиданной кончины *шайх*а во время *хаджжа*) — в Балхе под руководством его сына Бурхан ад-дина Абу Насра Парсы (ум. между 1459 и 1461 гг.), после которого к семье Парса на долгие времена отходит пост *шайх ал-ислам*а в Балхе; община первого заместителя Накшбанда и его зятя ‘Ала’ ад-дина ‘Аттара (ум. в 1400 г.) — в Чаганийане под началом сына ‘Ала’ ад-дина и второго зятя Накшбанда, Хасана ‘Аттара (ум. в 1423 г.), и в дальнейшем его сына Йусуфа ‘Аттара. Последняя в истории Х. даже получила собственное название по имени ‘Ала’ ад-дина — *та’ифа* ‘ала’ийа. Список можно дополнить наследственной общиной Са‘д ад-дина Кашгари (ум. в 1456 или 1458 г.) в Герате. Та же самая тенденция прослеживается за пределами периода, вошедшего в Рашахат: возникновение семейного клана *шайх*ов Джуйбари, ак-таглык и кара-таглык (белогорских и черногорских *х^{в}аджей*), и т.д. Данная патриархальная традиция, отнюдь не чуждая исламу, особенно в его ши‘итской форме, по всей видимости, издревле доминировала не только в центральноазиатском регионе, а с приходом ислама проявилась в формировании различных привилегированных сословий «белой кости» (*ок-суяк*) — *саййид*ов (потомков из рода Мухаммада), *амир*ов, *тура*, *ишан*ов, *махсум*ов, что в суфизме нашло отражение в появлении так называемых наследственных *шайх*ов (*шайх-и мираси*). Возможно, не случайно *силсила* Х. включает ши‘итскую цепочку из пяти наследственных (хотя формально и по завещанию) *имам*ов. Согласно современным исследованиям, подобная династийность была возможна при заключении эндогамных браков внутри привилегированных сословий и соблюдении правила майората, когда отцу наследовал старший сын. Скорее всего, именно против наследственной преемственности всеми способами выступает автор Рашахат, пытаясь сделать ее отсутствие показателем общинного самоопределения Х.: это отказ наследственным *шайх*ам в «центральной» *силсила* и отказ первому *халифá* в передаче духовного наследия как противопоставление принципу майората, позднее со всей очевидностью отраженному в наследовании у джуйбарских *шайх*ов. Косвенно осуждение наследственной преемственности выразилось в том, что, использовав Макамат-и амир Кулал, автор Рашахат видит в преемнике Кулала, *амир*е Хамзе, второго сына после *амир*а Бурхана, уведенного Накшбандом в свою общину, тогда как в Макамат-и амир Кулал он назван третьим сыном после второго — *амир*а Шаха. Кроме того, Кашифи Ва‘из акцентирует внимание на случаях перехода учеников из наследственной общины *амир*а Кулала в общину Накшбанда, у которого просто не было потомков мужского пола.

Другая общемусульманская традиция, адаптированная и выделяемая сочинениями представителей «центральной» *силсила* Х., — духовное усыновление (*фарзанд-и ма‘нави*, *фарзанд-и ханда*) — также противостоит традиции наследования по принципу генетического родства. В частности, передаточное звено между Накшбандом и *х^{в}аджой* ‘Убайд Аллахом Ахраром (1404–1490), Йа‘куб Чархи, обосновывает духовное усыновление, широко практикуемое *шайх*ами Х., традицией Пророка и его приемного сына Зайда б. ал-Харисы.

Статус независимой *силсила* обретает в Х. традиция *увайси*, уходящая корнями в доисламский период и воспринятая исламским мистицизмом во всех регионах его распространения. В домусульманской Центральной Азии данная традиция скорее всего была известна под названием *бурхийа*, по имени ее основателя *баба* Бурха. В исламе ее стали называть по имени йеменского современника Пророка, Увайса ал-Карани, который, ни разу не встречавшись с Мухаммадом, был инициирован, как считается, его духом. Суть традиции *увайси* заключается в отсутствии земного наставника и наличии наставника-духа из почивших пророков и «святых». Среди по-

следних, как правило, можно встретить ал-Хидра/Хизра, относимого мусульманской историей к родовому колену одного из сыновей пророка Нуха (Ной), Саму (Сим), родоначальнику всех арабов. Центральноазиатская версия происхождения Хизра в передаче «Фасл ал-хитаб» Мухаммада Парсы и «Абдалийа» Йа‘куба Чархи, наделяя первого *куньей* Абу-л-‘Аббас, связывая его через трех передатчиков с Нухом и называя пророка Илйаса дядей Хизра, выглядит весьма условной: Малакан б. Билийан/Илийан б. Шам‘ан б. Сам б. Нух. Арабоязычная мусульманская традиция, туманно называя имя, отводит ему более определенное место среди потомков Малакана и Фалига (Фалек): Билийа/Илийа б. Малакан б. Фалиг б. ‘Абир (Евер) б. Шалих (Сала) б. Арфахшад (Арфаксад) б. Сам б. Нух. Наряду с другими *шайх*ами «центральной» *силсила* ее два ключевых звена — ал-Гидждувани и Накшбанд — отчетливо соотносятся с традицией *увайси*: первый благодаря общению с Хизром становится основоположником практики «тихого» богопоминания (*зикр-и хафи*), второй общением с духом ал-Гидждувани приблизительно спустя полтора века возрождает эту практику и так же, как в свое время ал-Гидждувани, делает ее отличительным признаком своей общины.

Принципы духовно-религиозной жизни. Кроме упомянутого «тихого» *зикра* ал-Гидждувани в сочинениях «центральной» *силсила* приписывают восемь принципов духовно-религиозной жизни. Первые четыре из них касаются условий духовного роста, а вторые четыре — практики тихого, внутреннего богопоминания. Эти восемь принципов, как считается, были затем дополнены тремя принципами Накшбанда: «осознание времени» (*вукуф-и замани*), «осознание исчисления» (*вукуф-и ‘адади*) и «осознание сердца» (*вукуф-и калби*).

В названиях принципов ал-Гидждувани привлекает внимание полное отсутствие арабизмов, даже повсеместно употреблявшийся арабоязычный термин *зикр* заменяется малоупотребительным персидским эквивалентом *йадкард*, несмотря на то что в эпоху ал-Гидждувани арабский язык в ираноязычном этнолингвистическом регионе только-только начинал сдавать свои позиции. Видимо, указанные принципы в арабской форме так или иначе бытовали в суфийской среде до ‘Абд ал-Халика и были просто заменены им (или, скорее, его последователями) их персидскими эквивалентами, став таким образом показателями общинной принадлежности Х. На эти же мысли наталкивают комментарии к принципам, где некоторые из них уже явно соотнесены с известными арабскими эквивалентами: *йадкард–зикр*, *нигахдашт–муракаба*, *йаддашт–мухафаза* или *мушахада* и т.д. Аналоги принципам ал-Гидждувани можно вычленить в двух сочинениях Мухаммада ал-Газали — арабоязычном Ихйа’ ‘улум ад-дин и персоязычном Кимийа-йи са‘адат, автор которых проходил обучение у тех же учителей, что и наставник ал-Гидждувани — Йусуф ал-Хамадани. Таким образом, традиции, из которых заимствованы указанные принципы, со всей очевидностью прослеживаются в восходящей *силсила* Х. В отношении дополнений Накшбанда достаточно сказать, что в сочинениях «центральной» *силсила* «осознание исчисления» (*вукуф-и ‘адади*) напрямую увязывается с азами божественного знания (*‘илм-и ладуни*), т.е. того знания, которое ал-Гидждувани задолго до Накшбанда приобрел в общении с Хизром вместе с «осознанием исчисления». Сам же Баха’ ад-дин, по одним источникам, не считал *вукуф-и замани* и *вукуф-и ‘адади* обязательными условиями (*шарт*), по другим — придавал им особое значение.

В ранних сочинениях общин «побочных» линий Х. принципы ал-Гидждувани упоминаются лишь частично, и одновременно там прослеживается другое, по сравнению с Рашахат, понимание некоторых из них или полное их игнорирование (Макамат-и амир Кулал) либо их замена на иные принципы. Последнее особенно явно отражено в первом поколении Х., где вопреки принципу «уединения в обществе» (*халват дар анджуман*) практикуется 40-дневное затворничество (*чилла*), и в сочинении, приписываемом самому ‘Али Рамитани, — Рисала-йи Хазрат-и ‘азизан, где автор вводит свои 10 обязательных условий (*шарт*) Пути. В свою очередь, община ‘Ала’ ад-дина ‘Аттара, являясь, казалось бы, непосредственной преемницей учения Накшбанда, стала известна благодаря широкому введению практики *рабита* и *муракаба*, которые ставились выше, чем *зикр*, и не требовали постоянного присутствия *шайх*а рядом с практикующим. В общинах *амир*а Кулала и ‘Али Рамитани очень часто наблюдается отход от практики «тихого» *зикр*а в пользу публичного (*зикр-и ‘алани*), или «громкого» (*зикр-и джахр*), что, вероятно, могло служить одним из внешних показателей принадлежности общины традиции наследственной преемственности, ибо повсеместно конкурентное окружение Х., представленное наследственными общинами йасавийа и ‘ишкийа, придерживалось именно «громкого» богопоминания. Таким образом, говорить о какой-то общей ритуальной практике, которая объединяла бы последователей ал-Гидждувани, не приходится: каждая община пыталась создать свое представление о традиции Х., ставя во главу угла выделение своей общины из массы других суфийских общин и обосновывая собственное право на законное существование в рамках *шари‘ата*. То же самое относится и к социальной организации общин Х., распадавшихся после смерти ключевых фигур на локальные семьи, действовавших вне рамок какой-либо строгой иерархической структуры и имевших между собой скорее горизонтальные, чем вертикальные связи.

Взаимодействие с другими братствами. Сочинения «центральной» *силсила* рисуют отношения Х., *шайх*ов кубравийа и йасавийа (с последними Х. связывал духовный прародитель — ал-Хамадани) как мирное сосуществование, а изредка высвечивающиеся конфликты разрешаются в них всегда в пользу последователей Х. Об основателе братства накшбандийа говорится, что какое-то время он обучался у тюркских *ата*.

Х^ваджа Ахрар, согласно этим источникам, возводил одну из цепей своей духовной преемственности к тюркским *шайх*ам (с которыми был в кровном родстве), вообще считавшим *х^ваджу* Ахрара своим воспитанником. Таким образом, вполне закономерно Ахрар (наряду с ал-Гидждувани и Накшбандом) становится третьей ключевой фигурой в «центральной» *силсила*, связанной с йасавийа. Однако согласно тюркским источникам, в частности Ламахат мин нафахат алкудс, Ахмад ал-Йасави возводил свою независимую от Х. *силсила* (помимо Йусуфа ал-Хамадани), с одной стороны, к старцу Арслан-*бабу* — прародителю тюркских *шайх*ов и *халифу* ‘Али, а с другой — к *шайху* Шихаб ад-дину ас-Сухраварди (1145–1234-35). Можно предположить, что по крайней мере до *х^ваджи* Ахрара отношения между Х. и йасавийа не были столь безоблачными, как это представлено поздней традицией Х. Если следовать ей, то практика тюркских *шайх*ов отличалась только «громким» *зикр*ом, тогда как в действительности они практиковали «громкие» радения (*сама‘*), сорокадневное уединение (*халват арба‘ин, чилла*) и многое другое, против чего время от времени выступали *шайхи* Х.

Письменное наследие. В целом можно сказать, что *шайхи* Х. не ленились писать и, ориентируясь на своего основателя ‘Абд ал-Халика, оставили довольно богатое письменное наследие, которое накапливалось по нарастающей. Скорее всего, это опять-таки обусловливалось ужесточением конкуренции в период после монгольского завоевания, ослабившего позиции ислама, попытками отстоять свое вйдение суфизма и право на законное существование как среди генеалогически родственных общин, так и среди явных конкурентов. Традиционно сочинения в жанре житийной литературы (*макамат, тазкира, манакиб*) создавались учениками и последователями уже после смерти своих наставников, богословские же изыскания на благо общины (как правило, в виде посланий, *рисала*) только приветствовались. Очевидно, что агиографические сочинения представителей «центральной» *силсила*, в первую очередь «Рашахат» Кашифи и отчасти «Нафахат ал-унс мин хазарат ал-кудс» ‘Абд ар-Рахмана Джами (1414–1492) (если не считать их прямым социальным заказом *х^ваджи* Ахрара), были призваны упорядочить нисходящую *силсила* и сделать ее значимой, выделив общие принципы духовно-религиозной жизни, включить в нее *шайх*ов йасавийа как ветвь и дальних родственников Х. и одновременно отмежеваться от традиции наследственной преемственности, свойственной многим суфийским общинам Центральной Азии, и всего связанного с ней (например, громкого богопоминания).

Из сочинений *шайх*ов Х.-накшбандийа помимо многочисленных трудов Кашифи и Джами выделяются суфийские трактаты Са‘д ад-дина Кашгари и *х^ваджи* Ахрара, оригинальные работы *факих*ов и *‘алим*ов Мухаммада Парсы и Йа‘куба Чархи.

Лит-ра: *ал-Бухари*. Маслак; *Йа‘куб Чархи*. Абдалийа / Рук. СПбГУ № 386, 312а–316б; *он же*. Унсийа / Рук. СПбГУ № 386, 232а–242а; *Мухаммад б. Хусайн б. ‘Абд Аллах Казвини*. Силсила-нама-йи х^ваджаган-и накшбандийа / Рук. СПбФ ИВ РАН, D290; *Кашифи*. Рашахат, 21–27, 40–45, 63–64, 79–92; *ат-Табари*. Та’рих, I, 216–217, 222; *Мухаммад ал-‘Алим ас-Сиддики ал-‘Алави*. Ламахат мин нафахат ал-кудс. Ст. Таш., 1327/1909, 21, 87; *‘Али Рамитани*. Рисала-йи Хазрат-и ‘азизан // *Салих б. Мубарак ал-Бухари*. Макамат-и хазрат-и х^ваджа Накшбанд / Абу-л-Мухсин Мухаммад-Бакир б. Мухаммад ‘Али. Бухара, 1910, 25–35; *Шихаб ад-дин б. бинт амир Хамза*. Макамат-и амир Кулал. Бухара, 1328/1910; *Р.Р.Рахимов*. Концепция лидерства в культуре таджиков. Традиция и современность // Этнические аспекты власти: Сб. статей. СПб., 1995, 138–188; *Хисматулин*. Практика, 18–34; *он же*. О сочинении «Эликсир счастья» Абу Хамида ал-Газали ат-Туси // СНВ, XXX (1998), 204–228; *он же*. Суфизм. СПб., 1999, 49–67; *Ахмад Муджахид*. Маджму‘а-йи асар-и фарси-йи Ахмад-и Газали. 2-е изд., Техран, 1370/1991, 100; *D.DeWeese*. An “Uvaysi” Sufi in Timurid Mawarannahr: Notes on Hagiography and the Taxonomy of Sanctity in the Religious History of Central Asia // PIA, 22 (1993), 1–36; *он же*. The Masha’ikh-i Turk and the Khojagan: Rethinking the Links between the Yasavi and Naqshbandi Sufi Traditions // JIS, 7:2 (1996), 180–207; *он же*. Khojagani Origins and the Critique of Sufism: the Rhetoric of Communal Uniqueness in the Manaqib of Khoja ‘Ali ‘Azizan Ramitani // Islamic Mysticism Contested / F. de Jong & B. Radtke. Leiden, London, Köln, 1999, 492–519; *Jürgen Paul*. Maslak al-‘arifin. Ein Dokument zur frühen Geschichte der Hwajagan-Naqšbandiya // HBO, 25/98, 172–185; *он же*. Doctrine, 5–69; *A.Khismatulin*. Kimiya-yi Sa‘adat by Abu Hamid al-Ghazali al-Tusi: Some Textual Observations // MO, 5:3 (Sept. 1999), 1–26; *О.М.Ястребова*. «Макамат-и Амир Кулал» и памятники ранней истории братства накшбандийа-хваджаган // ПВ, 10 (в печ.); Суфизм в Центральной Азии (по материалам зарубежных исследований): Сб. статей. СПб. (в печ.).

А. Х.

Хикмат (араб.-перс.; тюрк. *хикматлар*, «премудрость», «мудрые изречения») — название четверостиший в сборнике стихов (*Диван-и хикмат*), приписываемом *х^вадже* Ахмаду ал-Йасави (ум. в 1166-67 г.). Однако вычленение в известных редакциях сборника достоверно принадлежащих ему стихов представляется невозможным: на протяжении 500 лет после его смерти многие поколения последователей основанного им братства писали Х. от имени Ахмада ал-Йасави. Авторы новых Х., следуя суфийским этическим нормам, регламентирующим особое почтение к Первоучителю, приписывали ему свои стихи, стараясь вложить в его уста сентенции, мудрые советы и т.п. Некоторые именитые *шайхи* этого братства (Хаким-*ата*, *шайх* Худай-*дад* и др.) писали Х. от своего имени, однако значительная часть этих четверостиший вошла в многочисленные редакции сборника и стала восприниматься как часть Х. Ахмада ал-Йасави.

Как и ранние религиозные традиции йасавийа, Х. изначально передавались, видимо, устно. Письменная фиксация сборников (как и вообще упоминание о них в источниках) относится

к эпохе Тимуридов. Это отразилось на языке Х. — в значительной степени они утратили свою архаичную (восточнокараханидскую) основу. Не исключены также искажения Х. или прямые интерполяции в них, появившиеся в результате изменения религиозно-идеологической и политической обстановки в регионе со времени смерти Ахмада ал-Йасави. С распространением влияния йасавийа к простым по звучанию тюркским стихам добавляются четверостишия с более сложной арабо-персидской метрикой (*'аруд*); появились также персоязычные Х. В результате сложились различные варианты сборников (с неодинаковым количеством Х.), которые в процессе переписки в разных регионах получали своеобразное звучание в зависимости от местной языковой ситуации. Тем не менее поэтический стиль Х. сохранялся вплоть до начала XX в.

В сочинениях, написанных как йасавийскими, так и накшбандийскими авторами в Мавараннахре и соседних регионах, Х. нередко становились предметом специальных комментариев, к ним обращались как к емким и ярким иллюстрациям суфийской этики, сложных переживаний *суфия* на различных этапах духовного самосовершенствования, исключительной аскезы, в них искали и находили примеры для подражания.

Х. были и остаются основой всех видов йасавийского *зикра* (*арра*, *зангй*, *зикр-и зар* и др.): стихи распевают (часто под музыкальный аккомпанемент) на фоне многократно повторяемых формул богопоминания, задающих определенный ритм.

Примерно так же женщины совершают обряд *хикмат-хонлик* (тюрк.; перс.-тадж. — *хикмат-хвани*). До недавнего времени подобные ритуальные песнопения на тексты Х. они проводили на *мазар*ах знаменитых суфийских (не обязательно йасавийских) *шайх*ов: Занги-ата (Ташкент), самаркандский Мийанкаль (*шайха* Худай-*дада*), Катта Лангар (р-н Кашкадарьи) и др. Опытные и начитанные *отин-ойи* сопровождали этот ритуал подробными комментариями, разъясняя «сокровенный» смысл Х.

За последнее время Х. многократно изданы (в Узбекистане, Казахстане, Туркмении), наблюдаются попытки возродить традицию *хикмат-хонлик*.

Лит-ра: *Кашифи*. Рашахат, 17–23, 31–30; *Мухаммад ал-'Аллам ас-Сиддик ал-'Алави*. Ламахат мин нафахат ал-кудс. Рук. ИВ АН РУз, № 495, $79^{а,б}$, $84^{а,б}$, $99–100^{б}$, $115^{б}$; *Ахмад Ясави*. Девони Хикмат. Нашрга таёрловчи Р.Абдушукуров. Таш., 1991; *Залеман*. Легенда, 105–107, 109, 147; *А.К.Боровков*. Очерки истории узбекского языка (определение языка хикматов Ахмада Ясеви), I // СВ. Вып. 5, 1948, 229–250; *M.F.Köprulu*. Ahmed Yesevi // Islam Ansiclopedisi. I Čilt. İstanbul, 1985, 159–161; *D.DeWeese*. Yasavian Legends on the Islamization of Turkistan // Aspects of Altaic Civilization. III. Bloomington, Ind., 1990 (Proceedings of the Thirteenth Meeting of the Permanent International Altaistic Conference. Indiana University, 1987. Ed. D.Sinor), 2, 4–5.

Б. Б.

Хиндустани (он же *домла* Хиндустани, Хаджжи-*дада*, Маулави) — крупнейший теолог-ханафит Ферганской долины и Таджикистана Мухаммаджан Рустамов (1892–1989). Родился в селении Чарбаг (недалеко от Коканда) в семье довольно известного в регионе *факиха хаджжи* Рустама Коканди. Учился у кокандских *мударрис*ов (Мухаммад Амин, *мулла* Ишан-кул) в *мадраса* Минг-Айим, примерно с 1913 г. — в Бухаре, в *мадраса* при *ханака* Ишан Сайахсин, затем у знаменитого балхского ученого Мухаммад Гаус Саййид-*зада*, после смерти которого (1921 г.) продолжил свое основательное многолетнее образование в одной из *мадраса* Кашмира (отсюда его *нисба*), там же он освоил урду и хинди. В 1928 г. Х. совершил *хаджж* и через год вернулся домой, где в периоды религиозных чисток (с 1933 по 1953 г.) его трижды арестовывали; в общей сложности он провел в ссылке в разных районах России восемь с половиной лет. В 1943 г. *домла* Х. был призван в армию, ранен под Минском (конец 1944 г.) и комиссован. С середины 50-х гг. и почти до конца своей жизни он служил *имам*ом в мечети *маулана* Чархи (Душанбе), там же умер и похоронен.

Примерно в конце 50-х гг. Х. организовал нелегальное обучение (*худжра*) небольшой группы своих прихожан. Со временем количество обучающихся возросло, среди них были ныне известные в регионе и особенно в Фергане мусульманские деятели. Помимо преподавания Х. занимался литературным творчеством — писал трактаты, комментарии к религиозным сочинениям и мистической поэзии. Наиболее капитальный его труд — шеститомный комментарий к Корану (на узбекском языке), завершенный в 1984 г. и рассчитанный, по словам автора, на молодых студентов-богословов и простых мусульман, испытывающих трудности в понимании Священной книги. Сохранились другие богословские сочинения Х. (Ишарат ас-саббаба, Панд нама-йи хазрат-и Маулави), его переводы (на узбекский и таджикский языки) с комментариями известных трактатов (Касида ал-Бурда ли-л-Бусири, Маулуд ан-Наби ли-л-Барзанджи, Шарх-и Касида-йи Амали). Особый интерес представляют аудио- и видеозаписи его наставлений (*ва'з*), бесед с учениками, диспутов.

Последние 10–12 лет жизни Х. неоднократно вступал в публичные и письменные диспуты с группой *'улама'* Ферганы и Таджикистана (в том числе со своими бывшими учениками), которые, по его мнению, стали отходить от догматов и религиозной практики ханафитов. Так, он считал нецелесообразным менять некоторые правила *намаза*: положение рук при *такбир*е (*раф' ал-йадайн*) и в ритуальной позе *кийам*, произнесение *амин* про себя (*махфи*), а не вслух (*джахр*), как предлагали его оппоненты, и т.д. Х. резко выступал также против попыток признать «неисламскими» такие обычаи, как чтение определенных *айат*ов Корана и молитв (*ду'а'*) за упокой души и прощение умершего, за исцеление больного человека и даже животных (*рукйа*;

тюрк. *дам солмок*), почитание «святых» (*вали*, мн.ч. *аулийа'*) и поклонение их могилам, и т.д.

С другой стороны, Х., исходя из ханафитских предписаний и установок, отвергал политические притязания своих оппонентов. В частности, он полагал, что в периоды сталинских репрессий и гонений на религию ему, как и многим другим *'улама'*, удалось выжить именно благодаря упованию на волю Аллаха (*таваккул*), способности терпеливо и покорно переносить невзгоды (*ас-сабр*) и что все беды были ниспосланы Богом для испытания твердости веры. Вознаграждением за эти качества, считал Х., явилась либерализация религиозной политики государства в начале перестройки (открытие мечетей, возможность свободно исполнять *намаз* и т.п.). Менее предпочтителен для него насильственный способ борьбы за веру (*ал-джихад ас-сагир*), к которому следует прибегать лишь в том случае, когда есть уверенность в успехе. Обрекать же себя и других мусульман на бессмысленную гибель от руки более сильного противника — еще больший грех, чем бездействие. Исходя из этого, мирные предложения «неверных», равно как и либеральное отношение светского государства к мусульманам следует принимать положительно. Взгляды, противоположные этим, по мнению Х. — ханафитским, положениям, он характеризовал как «ваххабитские». По существу, спор шел о разном толковании *джихада*: местные религиозные «реформаторы» считали религиозной обязанностью (*фард*) объявление *джихада* не только светской власти в мусульманской стране, но и другим членам мусульманской общины (*умма*), не разделяющим их взгляды. Х. крайне отрицательно относился к «импортированным» идеям очистить ислам, исходившим от идеологов религиозно-политических движений в мусульманских странах. «Неправоверность» этих идей он показал в своем сатирическом произведении Хаджвийа-йи Мухаммад 'Абду, в котором с изрядной долей иронии высмеял ведущего египетского идеолога религиозно-политического движения «Братья-мусульмане» Мухаммада 'Абду.

В этом отношении показательны также два последних трактата Х., написанных в ответ на анонимные письма с каверзными вопросами по догматике ислама. Х. обвиняли в конформизме, в отказе признать законной вооруженную борьбу (*газават*) *моджахед*ов (араб. *муджахид* — «сражающийся за веру») Афганистана, в полной индифферентности к политической деятельности «за возрождение ислама» и т.п. Оба сочинения остались без названия. Первое из них (незавершенное) — это небольшая историческая справка о «*мазхабе* заблудших», т.е. о ваххабитах, с краткой характеристикой догматических и обрядовых установок Мухаммада б. 'Абд ал-Ваххаба. Другое сочинение — собственно «Ответы» на заданные вопросы, которые Х. характеризует как «ваххабитские», хотя это определение не всегда соответствут догматическому и обрядовому пуризму и политическим притязаниям активизирующихся в регионе «фундаменталистов».

Таким образом, Х. первым прилагал определение «ваххабийа» к зарождающемуся исламскому движению в советских республиках Средней Азии. Его огромный религиозный авторитет и обширные знания способствовали повсеместному закреплению названия «ваххабиты» не только за Рахматуллахом-*'аллама*, 'Абдували-*кари* и их последователями, но и за более поздними религиозными группировками. Сначала этот термин приняли некоторые ханафитские богословы-традиционалисты, затем он закрепился в среде рядовых мусульман и даже в официальных кругах (например, в идеологических отделах партийных комитетов, КГБ), став фактически обвинительным ярлыком.

К настоящему времени письменное и устное (аудио- и видеозаписи) наследие Х. не издано и должным образом не изучено.

Лит-ра: *Бабаджанов, Камилов*. Хиндустани (в печ.).

Б. Б., М. Кам.

Худжра (араб., «комната») — термин, который в центральноазиатском регионе в советский период использовали для обозначения нелегального способа религиозного обучения, появившегося вследствие планомерного закрытия традиционных мусульманских школ (*мактаб, мадраса*). Насколько известно, первые Х. появились еще в конце 30-х гг. в городах Ферганской долины (в частности, в Узганте, Оше и Намангане) и в Ташкенте. Занятия проходили тайно, рано утром или по ночам, в домах учащихся, а иногда их знакомых. По соображениям конспирации адрес для очередного сбора преподаватель сообщал за час-два до начала занятия. Упор делался на самостоятельные занятия, ограничивалось число учащихся в одной Х. (от двух до шести-семи). Реже создавались детские и женские группы, занятия в последних фактически сливались с так называемыми собраниями (*маджлис*, араб.), которые проводили *отин-ойи*. В перестроечный период Х. создавались повсеместно, почти во всех крупных городах региона, занятия стали более частыми и открыто проводились при мечетях. Количество учащихся в Х. увеличилось (до 20 в одной), их стали объединять в группы в зависимости от уровня знаний.

Программа обучения зависела от подготовки преподавателя (*дамулла/домла* или *отин-ойи*). Одни ограничивались привитием навыков чтения Корана (*кира'ат*) и элементарных знаний арабской грамматики (особенно в женских Х.), другие включали в курс обучения традиционные богословские предметы. Так, курс обучения в Х. знаменитого *домла* Мухаммаджана Хиндустани (который обычно набирал уже частично подготовленных юношей) включал следующие предметы: высший курс арабской грамматики, синтаксиса и морфологии (изучали ал-Кафийа, Шарх-и Джами и др.), хадисоведение, Коран, догматику (*ал-'ака'ид*) (изучали «ал-Фикх ал-акбар» Абу Ханифы, «ал-'Акида» ан-Насафи и

др.), мусульманскую юриспруденцию (*'илм ал-фикх*), логику (*'илм ал-мантик*), этико-дидактические дисциплины (*ал-адаб*) (изучали «Маснави-йи ма'нави» Руми, произведения Бедиля и других поэтов-мистиков), мусульманскую космогонию и историю, медицину (изучали «ал-Канун» Ибн Сины), астрологию и астрономию (*'илм ан-нуджум*), ораторское искусство (*'илм ан-нутк*) с правилами использования логических построений и системами доказательств. Не все крупные местные *мадраса* средневековья имели такой широкий набор дисциплин. В некоторых Х., организованных местными религиозными «реформаторами», изучали нелегально завезенные сочинения идеологов религиозно-политических движений и партий (в частности, ал-Ихван ал-муслимин, Хизб ат-тахрир ал-ислами), действующих в арабских странах.

Х. содержались за счет подношений родителей студентов или других мусульман. Во второй половине 80-х — начале 90-х гг. поступающие денежные средства расходовались на организацию оптовой торговли, часть полученных от нее доходов использовалась на приобретение учебного инвентаря, улучшение условий быта *мударрис*ов и учащихся.

В настоящее время почти во всех странах центральноазиатского региона Х. (особенно женские) продолжают функционировать, хотя их программы в большинстве случаев включают в себя лишь обучение правильному чтению Корана и начальные религиозные знания. В Узбекистане (в соответствии с новыми законами о религиозных организациях и учебных заведениях) обучение в Х. вновь запрещено.

Б. Б.

Хузайфа б. ал-Йаман — один из сподвижников пророка Мухаммада, именем которого названа построенная в 1996–1997 гг. в Казани мечеть (архитектор В.Е.Белицкий, инженер А.Г.Хайрутдинов).

Двухэтажная, с цокольным освещенным этажом, с раздельными входами и поэтажными залами для мужчин и женщин, купольная мечеть с осевым расположением *минарет*а с северной стороны. Вход в мечеть для мужчин расположен с северного торца. По оси входа размещен ствол *минарет*а, вокруг которого устроена лестница на второй этаж. Вход для женщин на восточном фасаде. Вокруг женского и мужского вестибюлей группируются гардеробы, комнаты для омовений и служебные помещения. Женский зал, расположенный в южной половине первого этажа здания, несколько заглублен в землю и освещен на южном фасаде пятью окнами. Центральное из них — в полукруглом *михрабе*. В северной половине цокольного этажа расположены учебные комнаты, небольшой зал и служебно-технические помещения. На второй этаж с основным молельным залом ведет трехмаршевая лестница из мужского вестибюля и двухмаршевая лестница в юго-восточном углу зала из женской части. Вытянутый в продольном направлении зал в южной части расширен симметричными трапециевидными пристроями под односкатными кровлями, приподнятыми к центру мечети. Аналогичную форму имеют пристрои в северной половине зала с восточной и западной стороны. Помещения освещены высокими узкими окнами с треугольным завершением. Полукруглый *михраб*, фланкированный выступами стен, покрыт односкатной крышей. В центре зала четыре квадратного сечения колонны несут большой восьмигранный стрельчатый купол на освещенном барабане.

С северной стороны к объему зала примыкает четырехъярусный *минарет* под невысоким шатром. Ступенчато-ярусная композиция *минарет*а завершена небольшим световым фонарем *азанчи* и шатром. Сложно расчлененный объем мечети на северной стороне дополнен одноэтажным пристроем аванвестибюля с угловым скошенным навесом над входом.

Мечеть Х. б. ал-Й. — современное культовое сооружение с традиционным планировочным решением и ступенчато-ярусными, сильно расчлененными формами с мотивами восточной архитектуры. Оформление фасадов выдержано в строгой современной манере без декора.

Х. Н.

Чилтан (перс.-тадж., «сорок человек», синоним тюрк. *кырк-чилтан*) — категория «святых», почитаемых в Средней Азии. Этот образ «святых» известен также народам Афганистана, Ирана и Турции.

Число «святых» этой группы должно быть обязательно 40 или 41, т.е. сорок и один их руководитель. По преданиям, возглавляет их *х^ваджа* Хызр (араб. ал-Хадир/ал-Хидр). В противоречивых народных воззрениях они предстают то в виде невидимых существ, то в виде обычных людей, нередко из числа бедных и всеми презираемых. Их называют братьями от одних и тех же родителей либо людьми, которых объединяют духовные узы. Они могут жить вечно, а могут умирать. Они обитают на небе, где у них есть свое жилище, либо живут на земле и собираются вместе на кладбищах или в отдаленных местах. В Хорезме Ч. живут в воде, а у местных туркмен они даже являются покровителями (*пир*) водной стихии. В том же Хорезме, а также у таджиков верховьев р. Зеравшан Ч. считаются покровителями кондитерского ремесла. Кроме того, они покровительствуют бракам и деторождению, помогают при родах, но с ними связывают также смерть и болезни детей. Ч. пользуются репутацией хороших строителей и, по рассказам, иногда помогают в строительных работах нуждающимся. Существуют представления об устраиваемых Ч. пирушках (*чилтан-базм*), в которых явно прослеживаются черты тайных оргиастических культов. Есть свидетельства, что традиционные мужские собрания (*гап*) у оседлых народов Средней Азии имели в прошлом отношение к образу Ч., а дом (*гап-хана*), где мужчины собирались, назывался Ч.*-хана*.

Существует ряд «святых» мест (*мазар*), где, по преданию, пребывают Ч.: в частности, Ч.-*хана* в Чашма-и Арзанак (около Ходжента, Северный Таджикистан), *чилтанха-йи пак* в селении Метк (Ганчинский р-н, Северный Таджикистан) и т.д. Многие места в Средней Азии так или иначе связаны с Ч. Селение Хушер (долина р. Варзоб) было основано *х^ваджой* Чилтаном, который стоял во главе 40 своих последователей. В окрестностях г. Сайрам (Южный Казахстан) есть селение Кырык-Шилтен. В Хорезме (г. Куня-Ургенч) есть место, где 40 *мулл*-праведников (по другой версии — 40 тыс.) скрылись от «неверных» под землю. В пещере около Кабула (Афганистан) есть могила 40 *чилтани-и пак*, погибших в битве с «неверными».

Ч. нередко наделяют эпитетом *гайб-аранг* (*гайб-эрен, кайып-эрен, кайберен*). По преданиям кыргызов, *кайберен* — существа, живущие в горах и покровительствующие горным животным, — вырастили и воспитали Ч., которые стали помогать людям.

К образу Ч. типологически близок образ *чилдухтарон* (перс.-тадж.), или *кырк-кыз* (тюрк., «сорок девушек»). В разных районах Средней Азии встречается множество *мазар*ов Чилдухтарон: в Северном Таджикистане — пещера около селения Шайдана, гора около селения Ашт, холм около г. Исфара, *мазар* в селении Румон около Ходжента, гора около селения Андарак, *мазар*ы в селениях Унджи и Паши в Ура-Тюбинском р-не, в Фергане — около г. Андижана, в г. Маргелане и т.д. Существует предание, что *чилдухтарон* — это девственницы, посвятившие себя Богу, которые скрылись под землю от преследований и пребывают там живыми. На этой основе позднее возникли каракалпакский эпос о женщинах-воительницах «Сорок девушек» и легенды о происхождении этнонима «кыргыз». Существуют представления о том, что Ч. — это 20 мужчин и 20 женщин. Иногда отдельно упоминаются 40 мужчин Ч. и 40 женщин-*пари*.

Ч. считают покровителями и наследственными духами среднеазиатских шаманок (*бахши, бакши, баксы*). Когда на шаманских ритуалах зажигают 40 или 41 свечу, Ч. спешат на помощь. Нередко в качестве покровителей шаманов выступают духи-*пари*, которых то отождествляют с Ч., то представляют их спутниками. Существуют представления об особой пище Ч. (*ош-и чилтан, чилтан-оши*), которую могут вкушать только женщины, и об особой «воде» Ч. (*чилтан-суви*), выпив которую становятся шаманами.

Перечисленные особенности народного образа Ч. никак не связаны с исламом. Однако постепенно этот образ приобрел мусульманские черты. Ч. стали представлять в виде *суфи*ев, *шайх*ов, *каландар*ов, странствующих по «святым» местам. Известен случай, когда очаг в *каландар-хане* назывался «очагом Ч.». Иногда к числу Ч. причисляются известные *аулийа'* (*авлия, авлиё* — «святые»), чьи могилы почитаются. В Хорезме к таковым относятся Исмамут-*ата*, Палван-*ата*, Солтан-Вайс и др. Обучение у могил Ч. стало рассматриваться как важный этап посвящения в тайны Пути. По преданию, когда «святому» Ахмаду ал-Йасави (ум. в 1166-67 г.) исполнилось 34 года, он вместе с Ч. испил вина (*шараб*). Став мусульманскими «святыми», Ч. в народных представлениях из молодых людей превратились в стариков и из их среды исчезли женщины.

В современных верованиях народный образ Ч. и их книжный образ существенно отличаются друг от друга, хотя и взаимосвязаны. В суфийской литературе была разработана иерархия «святых» — *риджал ал-гайб* («сокровенные люди»), которые незримо управляют миром. Один из наиболее известных вариантов такой иерархии принадлежит ал-Худжвири (ум. между 1072 и 1077 гг.): во главе стоит *кутб* («полюс»), или *ал-гаус ал-а'зам* («величайший заступник»), у него три помощника — *нукаба'* («главы», «старшие»), далее следуют семь *аутад* («опоры»), затем — сорок *абдал* («заместители»), и наконец — триста *ахйар* («лучшие»). Есть и другие варианты, в которых общее число «святых» доходит до 500, а отдельно выделяются группы в 2, 4, 6, 8, 12, 40, 70 «святых». В более приспособленном к народным представлениям варианте эта иерархия выглядит следующим образом: главным «святым» выступает *йактан* (перс.-тадж., «один»), у него в помощниках и заместителях трое «святых» — *сетан*, далее семь — *хафтан*, затем сорок — Ч. и триста «святых» — *гайб-аранг*. В случае смерти одного из них из нижнего уровня иерархии выбирают ему замену. У каждого «святого» есть своя определенная функция, сфера ответственности и определенное местопребывание. Согласно представлениям, распространенным в Средней Азии, *кутб* или *йактан* обитают у могилы *суфи*я Ахмада ал-Йасави (г. Туркестан, Южный Казахстан), либо у могилы Аппак-*ходжи* (ум. в 1694 г., г. Кашгар, Синцзян-Уйгурский автономный район), либо у могилы Баха ад-дина Накшбанда (ум. в 1389 г., под Бухарой), либо в Мекке.

Помимо Ч. нередко выделяется категория «семи святых» (*хафтан*), которые имеют много общего с образом Ч. «Семь святых» обходят кругом весь мир и затем рассказывают *кутб*у о том, что они видели. Навстречу им движется некое чудовище, воплощение зла, с которым они успешно борются. Мусульманский философ Ибн ал-'Араби (ум. в 1240 г.) считал, что земля делится на семь поясов и каждым поясом управляет один из *абдал*ов, избранный Богом, все эти семь *абдал*ов пребывают в Мекке. Считается, что каждый месяц в определенные дни они могут быть в той или другой определенной стороне горизонта, и поэтому знающие люди, начиная какое-либо дело или отправляясь в путешествие, стараются не обращаться лицом в ту сторону, где в данный момент должны находиться Ч., — это считается враждебным и непочтительным.

С образом «семи святых» связан, видимо, довольно широко распространенный в Средней Азии образ семи «святых» братьев — *етти-огайны* (тюрк. *етти* — «семь», *огайны, агаини* — «братья», «родственники», «друзья»). В их число иногда входит одна сестра (бывает, что

она считается восьмым человеком). Обычно каждому из семи «святых» братьев соответствует определенное святое место. С ними порой связывают наиболее известные *мазар*ы Средней Азии: могилы Ахмада ал-Йасави (Туркестан-бува), Баха ад-дина Накшбанда (Бахаведдин-бува), Тахт-и Сулайман (Ош-бува), *халифа* ‘Али (Шахимардан-бува) и др. — или известные *мазар*ы какого-либо одного большого региона (в Ферганской долине, например, это Шахимардан, Тахт-и Сулайман, Джалалабад, Бобо-и об и др.). Часто к *етти-огайны* относят местных «святых», чьи *мазар*ы становятся местами обитания духов семи «святых» братьев. Например, к северу от г. Маргелана (Узбекистан) таковыми считаются *мазар*ы Кара-саккал-бува, Тол-кудук-бува, Шерали-бува, Хальфа-бува, Гайран-азизляр, Кызляр-мазар (женская святыня), Келачи. К северо-западу от ферганского г. Кува (Узбекистан) это *мазар*ы «святых» Ак-*ата*, Тезгер-*ата*, *х*ᵛ*аджи* Хасана, Каранчу-*ата*, Каравул-*ата*, а также Чирмач (женская святыня), Балалик-кайрагач. В г. Канибадаме (Северный Таджикистан) есть свои семь «святых» братьев и связанные с ними «святые» места: *мазар*ы Лангар-и Бобо, Хᵛаджа-Рушнои, Килич-Бурхониддин, Сар-и мазар, Анбар-ана (женская святыня), Так-рубоб (вар.: Так-обурд) и еще один, по поводу которого мнения расходятся. В каждом регионе существует свой порядок паломничества к семи могилам, который символизирует законченный ритуальный цикл. Впрочем, эта категория среднеазиатских «святых» пока плохо изучена. Возможно, представления о семи «святых» братьях восходят к зороастрийским представлениям о семи богах (включая одну богиню), которые управляют мирозданием.

Лит-ра: *П.Позднев*. Дервиши в мусульманском мире. Оренбург, 1886, 298–299, 302; *М.С.Андреев*. Чильтаны в среднеазиатских верованиях // Бартольду, 334–348; *Г.П.Снесарев*. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983, 62–63; *Р.Я.Рассудова*. Культовые объекты Ферганы как источник по истории орошаемого земледелия // СЭ. 1985, № 4, 96–104; *Р.Р.Рахимов*. «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков. Л., 1990, 57–59; *В.Н.Басилов*. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992, 247–263.

С. А.

Чистополь (Республика Татарстан). В 1859 г. в этом городе на средства купца из Вятской губернии Х.М.Якупова была построена (вместо сгоревшей) на каменном фундаменте мечеть — Первая соборная. До 1893 г. *имамом-хатиб*ом мечети был видный религиозный деятель *ишан* Мухаметзакир (Мухаммад-Закир) Мухаметкамалов (1818–1893). В 1893–1921 гг. обязанности священнослужителя исполнял известный педагог и общественный деятель М.Х.Амирханов (1859–1921).

Первая соборная относится к типу одноэтажных мечетей с купольным залом и *минарет*ом над входом. Первоначально она не имела с северной стороны двухэтажного вестибюльного объема. Он был выстроен значительно позднее. Первоначальный *минарет* утрачен в 30-е и восстановлен в 70-е гг.

Мечеть с габаритами 10×20,5 м включала три анфиладно связанных по оси север–юг помещения: вестибюль с входом с северной стороны, малый зал и основной молельный зал. Вестибюль и малый зал объединены в один объем и покрыты двускатной крышей. В левой части вестибюля узкая лестница вела на *минарет*, установленный над входом. Основной молельный зал с прямоугольным выступом *михраб*а на южной стене имеет своеобразное пространственное решение. Южная половина зала высотой 3,8 м имеет плоское перекрытие и двускатную крышу на одной высоте с объемом вестибюля и малого молельного зала, а северная половина зала высотой 5,0 м выступает над ними и покрыта пологой шатровой крышей. В центре ее возвышается восьмигранный барабан под килевидным восьмигранным куполом. В интерьере основного молельного зала купол на барабане несут четыре колонны. Доминантой композиции мечети служит двухъярусный *минарет*, восстановленный в 70-х гг. XX в. Восьмигранный *минарет* увенчан изящным шатром. Винтовая лестница в стволе *минарет*а ведет на световой фонарь *азанчи* с круговым восьмигранным балконом, имеющим ажурное ограждение. Шатровое завершение *минарет*а и световой фонарь разделены двумя разновеликими карнизами со скатными кровельками. Бревенчатые стены обшиты досками. Углы выделены лопатками. Высокие арочные окна обрамлены узкими наличниками с трехлопастным завершением и стойками по сторонам. Западный и восточный фасады основного объема мечети, грани нижнего яруса *минарет*а декорированы профилированными филенками.

Чистопольская мечеть — памятник культового зодчества татар середины XIX в. в стиле эклектики национально-романтического направления.

Лит-ра: НА РТ, ф. 408, оп. 3, № 57.

Х. Н.

Шамс ал-а’имма (араб., «солнце *имамов*», «глава *имамов*») — титул ведущих *‘улама’*, который один за другим носили пять *факих*ов-ханафитов в Бухаре при Караханидах (992–1211). Первым обладателем титула стал ‘Абд ал-‘Азиз б. Ахмад ал-Халва’и (ал-Халвани) ал-Бухари (ум. в 1056-57 г.), период деятельности которого совпал с перенесением столицы Караханидов из окраинного Узгенда в Самарканд и выдвижением ханафитов на ведущие позиции среди прочих *‘улама’*. Будучи выразителями интересов различных слоев городского населения, *‘улама’* в лице своего предводителя могли себе позволить критиковать действия властей, призывать их к соблюдению «божественного закона». За решительную позицию в отношении властей ал-Халва’и понес наказание — был отправлен в ссылку в г. Кеш. После смерти ‘Абд ал-‘Азиза бухарцы смогли перевезти его тело в Бухару и похоронить в родном городе. В 1068-69 г. за свои действия против *хан*а был

казнен представитель другого крыла бухарских ханафитов — Исма'ил б. Ахмад ас-Саффар ал-Ва'или. Затем наступил черед Ш. ал-а. Мухаммада б. Ахмада ас-Сарахси, ученика ал-Халва'и. Формальным поводом для ареста послужила его критика в адрес *хан*а Насра б. Ибрахима (1068–1080) по поводу выдачи им своей наложницы замуж без соблюдения срока *'идда*. *Хан* сам старался прослыть ученым (*'алим*): собственноручно переписывал Коран, устраивал занятия для *'улама'* по диктовке *хадис*ов в самаркандском ад-Дар ал-джузджанийа («Гузганский Дом»), в противовес бухарским ханафитам носил титул *шамс ал-мулк* («солнце царства»). Ш. ал-а. ас-Сарахси около 15 лет провел в узгендской тюрьме, откуда диктовал ученикам свои ставшие впоследствии классическими труды. После смерти *хан*а он был выпущен на свободу, однако в Бухару его не пустили. Он умер в Балхе в 1083-84 г.

После ареста ас-Сарахси Караханиды изменили свою тактику в отношении *'улама'*: ученик ас-Сарахси, Ш. ал-а. Махмуд б. 'Абд ал-'Азиз ал-Узганди, был назначен на должность верховного судьи (*кади ал-кудат*). Вероятно, в среде богословов-ханафитов он не пользовался большим авторитетом, об этом свидетельствует часто встречающийся в ханафитских источниках его *лакаб* — *шамс ал-ислам* (абстрактный *лакаб*, который с середины XI в. носили *'улама'*, не принадлежавшие к элите ханафитов). В Самарканде решительно выступил против властей другой ученик Ш. ал-а. ал-Халва'и — *фахр ал-ислам* 'Али б. Мухаммад ал-Паздави, который также скончался в ссылке (в Кеше, 1089 г.).

По завоевании Бухары *султан* Санджар (1097–1157) отправил в ссылку в столичный Мерв Ибрахима б. Исма'ила ас-Саффара ал-Ва'или (ум. в 1139 г.), предводителя бухарских ханафитов, доказавших свою способность на решительные действия. На должность *хатиб*а с титулом *садр* был назначен мервский *факих* Бурхан ад-дин 'Абд ал-'Азиз б. 'Умар Маза — основатель династии бухарских *садр*ов (1102–1232). Известно, что *садр*ы несли расходы по содержанию большой группы *факих*ов, *мадраса*, библиотек, студентов и преподавателей. Действовавший в ту пору Ш. ал-а. Бакр б. Мухаммад аз-Заранджари (ум. в 1188 г.) больше известен как богослов, автор сочинения Манакиб Аби Ханифа («Достоинства Абу Ханифы»), в котором он продолжил давнюю дискуссию ханафитов с шафи'итами. За свои обширные знания он получил почетный титул Абу Ханифа Младший (Абу Ханифа ас-Сагир).

Деятельность Ш. ал-а. Мухаммада б. 'Абд ас-Саттара ал-Кардари (ум. в 1244 г.) пришлась на период бурных потрясений и перемен, в результате которых городские слои Бухары и их представители — ханафитские *'улама'* стали терять свое былое влияние. В источниках тех времен ал-Кардари фигурирует как *шамс ал-милла ва-д-дин* («солнце вероисповедания и религии») или просто *шамс ад-дин*. Он известен как автор Китаб ар-радд ва-л-интисар ли-Аби Ханифа имам фукаха' ал-амсар, в котором отвечал на нападки Абу Хамида ал-Газали аш-Шафи'и (ум. в 1111 г.) на Абу Ханифу, и как единственный передатчик «Китаб ал-хидайа фи шарх ал-бидайа» Бурхан ад-дина ал-Маргинани (ум. в 1197 г.) от имени составителя. В дальнейшем ведущие ханафиты Бухары стали носить титул *хафиз ад-дин* («хранитель религии/религиозных знаний»).

Лит-ра: *Ибн Аби-л-Вафа'*. Ал-Джавахир; *В.В.Бартольд*. Бурхан // *Бартольд*. Соч., II/2, 515–518; *O.Pritsak*. Al-i Burhan // DI. Bd. 30 (1952), 81–96; *C.E.Bosworth*. Sadr. 1. Transoxania // EI, NE, VIII, 748–749.

Аш. М.

Шевлан (народная форма Шевлан-*джан*; *джан* — «душа», «дорогой», «любимый») — туркменское святилище, пример «копии» «святого» места, связанного с именем одного из известных средневековых мистиков. Находится в 11 км восточнее районного центра Гаррыгала, у подножия горы Сюнт. В 50–60-е гг. святилище Ш. представляло собой небольшую купольную гробницу-мавзолей из дикого горного камня на каменистом мысе. Внутри гробницы имелось укрытое несколькими слоями ткани надгробие и лежали дары паломников — деньги и сладости. В 50 м от него, на расчищенной площадке стоял домик для паломников. Рядом из-под горы вытекал ручей, орошавший небольшой сад, посаженный смотрителями (*мюджевюр*), и несколько огромных старых чинаров. Ветки чинаров, а также находящейся в 200 м выше по склону священной арчи (можжевельника) были увешаны вотивными тряпочками, игрушечными луками (просьба о сыне-наследнике) и детской одеждой (просьба о выздоровлении больного ребенка). Тут же, на протянутых веревках сушились шкуры жертвенных животных. На двух более молодых чинарах — таблички с именами смотрителей, посадивших эти деревья в 1925 и 1927 гг. Позднее, в 70-х гг., был выстроен еще один, более крупный гостевой дом. В конце 1981 г., в период санкционированной ЦК КПТ очередной кампании по борьбе с религиозными пережитками, старый домик был снесен, а с чинаров сорваны все вотивные предметы. В новом домике стали проводить слеты старшеклассников во время зимних каникул. В 90-е гг., после обретения Туркменистаном независимости, на Ш. развернулось бурное строительство. К нему провели широкую дорогу, была благоустроена гробница, выстроены новые, просторные дома для паломников и для смотрителя, а также летняя столовая с навесом.

Точное время возникновения святилища определить трудно, но вряд ли оно выходит за рамки XIX в. Во всяком случае, в самом начале XX в. это «святое» место существовало — в 1905 г. здесь появились в качестве новых смотрителей прибывшие из Хорезма Ходжанияз и Аманнияз, двое братьев-*х^{в}аджей*, с одним из которых автор имел беседу в 1958 г. Сама же

гробница была возведена в конце 40-х — 50-х гг. группой энтузиастов-верующих из Гаррыгалы. Однако следует сказать, что погребение здесь условное. Ш. — несколько измененная форма имени известного багдадского *суфия* аш-Шибли (в местной традиции — Шибли Хорасани), которого в своих стихах упоминает (среди других суфийских «святых») классик туркменской литературы Махтум-кули (XVIII в.), обращаясь к нему за благословением и помощью. Аш-Шибли (861–946) похоронен в Багдаде, его могила сохранилась и почитается по сей день. Использование имени популярного «святого» для создания нового святилища — обычная практика на мусульманском Востоке, в том числе и в Туркменистане. Была создана соответствующая легенда, что Ш. — странствующий *суфий*, сделавший здесь последнюю остановку. В ней говорится, что почерневшие склоны горы Сюнт — результат горестного вздоха остановившегося здесь Ш., который долгие годы искал Бога, но так и не смог его найти. С уст Ш. сорвалось пламя и опалило окрестности (в действительности это лишайники темного цвета).

«Святое» место Ш. считается наиболее популярным и посещаемым в Гаррыгалинском р-не. Бывают на нем и приезжающие сюда к родственникам жители соседнего Кизыларватского района, а также городов Небит-Даг и Ашхабад.

Лит-ра: *Демидов*. Легенды, 123–125.

С. Дем.

Ших Алов (*шайх алов*) — одно из ныне наиболее популярных и посещаемых «святых» мест в Южном Туркменистане. Расположено на юго-западной окраине большого селения Багир, в 13 км от Ашхабада, между двумя историческими городищами — Старой и Новой Нисой. До начала 90-х гг. святилище Ш. А. представляло собой восьмигранный купольный мавзолей-усыпальницу из жженого кирпича, восстановленный под руководством духовенства энтузиастами-верующими на месте гробницы, разрушенной ашхабадским землетрясением 1948 г. Внутри мавзолея — покрытое несколькими слоями белой бязи надгробие. В стенных нишах — керосиновые лампы и жестяные изображения пятерни. На стенах вмазаны зеркальца, прикреплены непритязательные надписи — извлечения из Корана. На надгробии — большая картонная коробка со сладостями и деньгами. Снаружи — до 150–200 прилепленных глиняных лепешечек (предварительно приложенных к больным местам) — надежда страждущих избавиться от своих недугов: засохнет и отпадет от стены святилища лепешечка, «отсохнет» с помощью «святого» и болезнь. Слева в глинобитной стенке, соединявшей мавзолей с оградой, отверстие, перед ним груда детской одежды. Отверстие это использовалось как своего рода «очиститель» от детских заболеваний. Женщины с маленькими больными детьми, обходя мавзолей, должны были трижды пролезть через него.

Слева от гробницы располагался примитивный глинобитный домик для паломников с обычным набором инвентаря (ватные одеяла, посуда и т.п.), справа — хозяйственное помещение. Перед гостевым домиком несколько очагов для приготовления пищи. Под пригорком, на котором стоит Ш. А., зеленая лужайка с колодцем. Вдоль огибающего лужайку ручья (выход кяризной воды) — старые ивы. В «святом» ручье паломницы купались, освобождаясь от грехов и недугов, а к ветвям ив привязывали вотивные тряпочки, игрушечные колыбельки и луки. В середине 90-х гг. закончились продолжавшиеся несколько лет реконструкция гробницы Ш. А. (по ее периметру был выстроен аналогичный, но более просторный мавзолей, а прежний позднее убрали) и строительство в конце лужайки одноименной мечети. Примитивные глинобитные постройки были снесены, а сбоку от лужайки выстроен более благоустроенный дом для паломников.

История святилища уходит в XI в. и связана с именем суфийского *шайх*а Абу ʻАли ад-Даккака, жившего в X — первой половине XI в. в Нисе (Багире). Абу ʻАли был ремесленником-сукновалом (*даккак*), владельцем мастерской. Будучи в преклонных годах, основал в верхней части г. Нисы, на окраине кладбища, где находятся могилы *шайх*ов и гробницы тамошних великих мужей, довольно большую дарвишскую обитель (*ханака*) Серави.

Согласно легенде, приводимой в средневековом сочинении Нафахат ал-унс, Абу ʻАли ад-Даккак во сне увидел Пророка, который и приказал ему заняться богоугодным делом и провел по земле линию, ограничивающую место будущего строительства. Проснувшись, Абу ʻАли поспешил на указанное ему во сне Пророком место и увидел ту самую границу, в пределах которой он и стал возводить стены *ханаки*, функционировавшей еще в XVII в. Над могилой Абу ʻАли ад-Даккака, находившейся на территории *ханаки*, был выстроен мавзолей, и этот комплекс стал популярным «святым» местом. Со временем имя «святого» обросло легендами о сотворенных им чудесах, чему способствовали обосновавшиеся в *ханаке дарвиши*. В глазах верующих он стал «пламенным (в своей любви к Богу) *шайх*ом» — Ш. А. (*алов* — «пламя»). Под этим прозвищем, принимаемым за имя, Абу ʻАли ад-Даккак известен ныне большинству паломников. В период начавшейся активизации «правоверного» ислама в конце XIX в. остатки мавзолея Абу ʻАли ад-Даккака были откопаны жителями Багира, и в 1899 г., согласно надписи на нем, прочитанной археологом М.Е.Массоном в 1947 г., гробница была восстановлена и простояла до землетрясения 1948 г.

Наличие в подлинном имени «святого» *суфия* компонента ʻАли (Абу ʻАли — «отец ʻАли») и чрезвычайная популярность ʻАли, зятя пророка Мухаммада и четвертого «праведного» *халифа*, у мусульман, особенно шиʻитов, привели к тому, что в некоторых легендах эти персонажи выступают как современники, хотя в действительности их разделяют четыре столетия. Так, в одних легендах Ш. А. называют *шайх*ом (*ших*) ʻАли, в

других он изображается семилетним мальчиком, помогавшим *хазрату* ʻАли распространять ислам в здешних местах. Следует также подчеркнуть, что население Нисы до середины XIX в., когда здесь начали селиться туркмены, состояло в основном из курдов, персов и представителей так называемых кизылбашских тюркоязычных племен и придерживалось, как правило, шиʻизма. Все это объясняет, почему на данном святилище сохранялись элементы шиʻитской символики: металлические кисти-пятерни, керосиновые лампы как осовремененные древние светильники, фрагменты зеркал.

Паломники к «святому» месту Ш. А. — жители Багира и соседних селений Янбаш, Бекрова, Геокча, а также расположенных поблизости городов Ашхабад, Безмеин — туркмены, курды, азербайджанцы, приезжающие сюда на общественном и личном автотранспорте. В обычные дни количество паломников может достигать нескольких десятков, а во время мусульманских праздников — сотен человек.

Лит-ра: *А.А.Семенов*. По Закаспийским развалинам. Таш., 1928, примеч. 15; *М.Е.Массон*. Городища Нисы в селении Багир и их изучение // Тр. ЮТАКЭ. I. 1949, 60; *Демидов*. Суфизм, 30; *он же*. Мавзолей у подножия Копет-Дага // ТИ. 02.03.1983; *он же*. Легенды, 87–93.

С. Дем.

У К А З А Т Е Л И

1. Указатель имен собственных, названий династий

2. Указатель названий религий, суфийских братств, религиозно-философских школ, богословско-правовых толков, течений, организаций, партий и т.д.

3. Указатель географических и топографических названий

4. Указатель этнических названий

5. Указатель упомянутых сочинений, периодических изданий

6. Указатель терминов, восточных слов

7. Предметный указатель

Список сокращений

АКАК – Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. Тифлис
АН Узб. ССР – Академия наук Узбекской Советской Социалистической Республики
БГУ – Бакинский государственный университет
БЧ – Бартольдовские чтения. М.
ГК – Голос Крыма. Симферополь
ДНЦ РАН – Дагестанский научный центр Российской академии наук. Махачкала
ИВ АН РУз – Институт востоковедения Академии наук Республики Узбекистан
Изв. ИАН – Известия Императорской Академии наук. СПб.
Изв. РГО – Известия Имп. Русского географического общества. СПб.
Изв. ТОРГО – Известия Туркестанского отдела Имп. Русского географического общества. Таш.
ИИ АН Руз – Институт истории Академии наук Республики Узбекистан
ИИАЭ ДНЦ РАН – Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН
ИИЯЛ ДНЦ РАН – Институт истории, языка и литературы Дагестанского научного центра РАН
ИРП – Институт реставрации памятников. Таш.
ИТЭ – Институт Татарской энциклопедии. Казань
КАСА – Казанская архитектурно-строительная академия
КТ – Комсомолец Туркменистана. Аш.
КЮИ МВД РФ – Казанский юридический институт Министерства внутренних дел Российской Федерации
МИТТ, I–II – Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. I. VII–XV вв. Арабские и персидские источники. Под ред. С.Л.Волина, А.А.Ромаскевича и А.Ю.Якубовского. М.–Л., 1939; т. II. XVI–XIX вв. Иранские, бухарские и хивинские источники. Под ред. В.В.Струве, А.К.Боровкова, А.А.Ромаскевича и П.П.Иванова. М.–Л., 1938
МРПЦ – Мусульманский религиозно-просветительский центр. Казань
НА РТ – Национальный архив Республики Татарстан
ОНУз. – Общественные науки в Узбекистане. Таш.
ПВ – Петербургское востоковедение. Альманах. СПб.
ППВ – Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. М.
РНБ – Российская Национальная Библиотека. СПб.
Рук. СПб ГУ – Рукописи Санкт-Петербургского государственного университета
РФ ИИАЭ ДНЦ РАН – Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН
РФ ИИЯЛ – Рукописный фонд Института истории, языка и литературы ДНЦ РАН
Сб. МАЭ – Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). СПб.
СВ – Советское востоковедение. М.–Л.
СВР ИВ АН РУз – Собрание восточных рукописей Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан / Под ред. и при участии проф. А.А.Семенова. Т. I–VIII. Таш., 1952–1967
СНВ – Страны и народы Востока. СПб.
СПбФ ИВ РАН – Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения Российской академии наук
ССКГ – Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис
СЭ – Советская этнография. М.–Л.
ТВ – Туркестанские ведомости. Таш.
ТГИВ – Ташкентский государственный институт востоковедения
ТИ – Туркменская искра. Аш.
ТНУ – Ташкентский национальный университет
Тр. ВОИРАО – Труды Восточного отделения Имп. Русского археологического общества. СПб.
Тр. САГУ – Труды Средне-Азиатского государственного университета. Таш.
Тр. ТГУ – Труды Ташкентского государственного университета. Таш.
Тр. ЮТАКЭ – Труды Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции. Аш.
УЗ ИВАН – Ученые записки Института востоковедения Академии наук. М.–Л.
УЗ ИИЯЛ – Ученые записки Института истории, языка и литературы им. Г.Цадасы. Махачкала
ЦГА РУз – Центральный государственный архив Республики Узбекистан
ШЮ – Шарк Юлдузи. Тошкент
ЭВ – Эпиграфика Востока. М.–Л.
ЭО – Этнографическое обозрение. М.
CAC – Cahiers d'Asie Centrale. Aix-en-Provence–Tashkent
CNRS – Centre National de la Recherche Scientifique. Paris
DI – Der Islam. Strassburg–Berlin–Hamburg
EI, NE – The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden–London
GAL – *C.Brockelmann*. Geschichte der arabischen Litteratur. 1–2. Weimar–Berlin, 1898–1902
GAL, SBd. – GAL, Supplementbände. 1–3. Leiden, 1937–1942
GAS – Geschichte des arabischen Schrifttums von Fuat Sezgin. 1–7. Leiden, 1967–1979
HBO – Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft. Halle (Saale)
IJMES – International Journal of Middle Eastern Studies. L.–N. Y.
JAOS – Journal of the American Oriental Society. N. Y.–New Haven
JASB – Journal of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta
JIS – Journal of Islamic Studies
MC – Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Berlin, vol. 1, 1996; vol. 2, 1998; vol. 3, 2000
MO – Manuscripta Orientalia. St.-Petersburg–Helsinki
PIA – Papers on Inner Asia. Bloomington, Ind., USA
RSS – Research Support Scheme of the Open Society Institute. Prague

Список использованных источников и литературы

Источники

'Али Йазди. Зафар-нама. — *Шараф ад-дин 'Али Йазди*. Зафар-нама / Подгот. к изд., предисл. и указ. А.Урунбаева. Таш., 1972.

Бабур-наме. — Бабур-наме. Записки Бабура/Пер. М.Салье. Таш., 1993.

ал-Багдади. Та'рих Багдад — *Абу Бакр Ахмад ал-Хатиб ал-Багдади*. Та'рих Багдад ау мадинат ас-салам. Дж. 1–14. Ал-Кахира—Багдад, 1931.

ал-Бухари. Маслак. — *Мухаммад б. Ахмад б. Ас'ад ал-Бухари*. Маслак ал-'арифин / Рук. СПбФ ИВ РАН. В 3026.

ад-Дарбанди. Райхан ал-хака'ик. — *Мухаммад б. Муса Абу Бакр ад-Дарбанди*. Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик / Рук. ИИАЭ ДНЦ РАН.

Ибн Аби-л-Вафа'. Ал-Джавахир. —*Абу Мухаммад 'Абд ал-Кадир б. Аби-л-Вафа' Мухаммад б. Мухаммад ал-Мисри ал-Кураши*. Ал-Джавахир ал-муди'а фи табакат ал-ханафийа.

Ибн Кутлугбуга. Тадж ат-тараджим. — *Ибн Кутлубуга ал-Касим б. 'Абд Аллах ас-Судуни*. Тадж ат-тараджим фи табакат ал-ханафийа. Leipzig, 1862.

Кашифи. Рашахат. — *Фахр ад-дин 'Али б. Хусайн Кашифи Ва'из*. Рашахат 'айн ал-хайат. Лакхнау, Навалкишор, 1897 (литограф.).

Кашифи. Рашахат II. — *Фахр ад-дин 'Али б. Хусайн Кашифи Ва'из*. Рашахат 'айн ал-хайат. Техран, 1973.

ал-Лакнави. Ал-Фава'ид. — *Мухаммад б. Аабд ал-Хайй ал-Хинди ал-Лакнави*. Ал-Фава'ид ал-бахийа фи тараджим ал-ханафийа. Т. II. Ал-Кахира, 1324/1906.

Мухаммад Кази. Силсилат. — *Маулана Мухаммад б. Бурхан ад-дин (Мухаммад Кази)*. Силсилат ал-'арифин ва-тазкират ас-сиддикин / Рук. ИВ АН РУз, № 4452.

ат-Табари. Та'рих. — *Абу Джа'фар Мухаммад б. Джарир ат-Табари*. Та'рих ар-русул ва-л-мулук / M.J.de Goeje. I–XV. Brill, 1879–1881.

ат-Табари. История (перевод). — «История» ат-Табари. Избранные отрывки / Пер. с араб. В. И. Беляева. Доп. к пер. О.Г.Большакова и Ан.Б.Халидова. Таш., 1987.

Derbend-Nameh. — The Derbend-Nameh, or the History of Derbend / Ed. by M.A.Kazem-Beg. SPb., 1851.

Литература

Аликберов. Автореферат. — *А.К.Аликберов*. «Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик» Мухаммада ад-Дарбанди как памятник мусульманской историографии (конец V/XI в.). Автореф. канд. дис. СПб., 1991.

Бабаджанов, Камилов. Хиндустани. — *Бахтияр Бабаджанов, Музаффар Камилов*. Мухаммаджан Хиндустани и начало «великого раскола» среди мусульман Узбекистана (в печ.).

Бартольд. Соч. — *В.В.Бартольд*. Сочинения. 1–9. М., 1963–1977.

Бартольд. Термез. — *В.В.Бартольд*. Термез // *Бартольд*. Соч. II/2.

Бартольд. Улугбек. — *В.В.Бартольд*. Улугбек и его время // *Бартольд*. Соч. II/2.

Бартольду — В.В.Бартольду. Туркестанские друзья, ученики и почитатели. Таш., 1927.

Боровков. Очерк. — *А.К.Боровков*. Очерк истории узбекского языка, II (опыт грамматической характеристики языка среднеазиатского «тефсира» XIV–XV вв.) // СВ, IV, 1949.

Валидов. Очерк. — *Джамалютдин Валидов*. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). М.–Пг., 1923 [reprint: Oxf., 1986].

Демидов. Туркменские овляды. — *С.М.Демидов*. Туркменские овляды. Ашх., 1976.

Демидов. Суфизм. — *С.М.Демидов*. Суфизм в Туркмении. Аш., 1978.

Демидов. Легенды. — *С.М.Демидов*. Легенды и правда о святых местах. Аш., 1988.

Залеман. Легенда. — *К.Г.Залеман*. Легенда про Хаким-Ата // Изв. ИАН. Серия 5. Т. 9. № 2, 1898, 105–150.

Ислам. — Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий. М., 1994.

Крикун. Памятники. — *Е.В.Крикун*. Памятники крымскотатарской архитектуры. Симферополь, 1992.

Кудрявцев. Древний Дербент. — *А.А.Кудрявцев*. Древний Дербент. М., 1999.

Лавров. Эпиграфические памятники. — *Л.И.Лавров*. Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. М. Кн. I. Надписи X–XVII вв., 1966. Кн. II. Надписи XVIII–XX вв., 1968. Кн. III. Новые находки, 1980.

Максудов. Улуглар. — *Юнус Максудов*. Улуглар даврасида // ШЮ. 1990, № 4, 188–196.

Массон, Пугаченкова. Шахрисябз. — *М.Е.Массон, Г.А.Пугаченкова*. Шахрисябз при Тимуре и Улугбеке // Тр. САГУ, вып. XLIX, 1953.

Материалы по истории. — Материалы по истории Средней и Центральной Азии X–XX вв. Таш., 1988.

Путешествия — Путешествия Ибн Баттуты (Арабский мир и Центральная Азия)/ Пер., введ. и коммент. Н. Ибрагимова, Т. Мухтарова. Таш., 1996.

Салихов, Хайрутдинов. Памятники. — *Рафик Салихов, Рамиль Хайрутдинов*. Республика Татарстан: памятники истории и культуры татарского народа (конец XVIII – начало XX в.). Казань, 1995.

Тримингэм. Суфийские ордены. — *Дж.С.Тримингэм*. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. М., 1989.

Хисматулин. Практика. — *А.А.Хисматулин*. Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандийа). СПб., 1996.

Шихсаидов. Эпиграфические памятники. — *А.Р.Шихсаидов*. Эпиграфические памятники Дагестана X–XVII вв. как исторический источник. М., 1984.

DeWeese. Islamization. — *DeWeese D*. Islamization and Native Religion in the Golden Horde. — Baba Tulkes and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. The Pennsylvania State University Press, 1994.

Paul. Doctrine — *Jürgen Paul*. Doctrine and Organization. The Khwajagan-Naqshbandiya in the first generation after Baha'uddin. Berlin, 1998.

Список статей

Список авторов и статей

1.	С. А. — С.Н. Абашин	Москва, ИЭА РАН	Бурханиддин-Кылыч; Занги-ата; Искандар-пошшо; Сафид-Булан; Сокит; Суфи; Чилтан
2.	О. А. — О.Ф. Акимушкин	СПб., СПбФ ИВ РАН	Кулал
3.	Н. А. — Н.Э. Алескерова	Баку	Гюлшани; Гюлшанийа
4.	А. А. — А.К. Аликберов	СПб., СПбФ ИВ РАН	Джума; Кырхляр; Северный Кавказ
5.	Б. Б. — Б.М. Бабаджанов	Ташкент, ИВ АН РУз	ал-А‘радж (с Аш. М.); Джуйбари (с М. Ш.); ‘Ишкийа; Маснави-х^вани; Муджаддидийа (с М. Кам.); Нава’и (с А. Э.); Равнаки (с Ш. В.); Рукйа (с М. Кам.); Садат-и Тирмиз; Султан-садат (с Е. Н.); Факири (с Ш. В.); Хикмат; Хиндустани (с М. Кам.); Худжра
6.	В. Б. — В.О. Бобровников	Москва, ИВ РАН	Адат; Гази-Мухаммад;
7.	Ш. В. — Ш. Вахидов	Ташкент, ТНУ	Равнаки (с Б. Б.); Садр-и Зийа; Факири (с Б. Б.)
8.	К. В. — К. Вохидова	Ташкент, ИИ АН РУз	ал-Ислах
9.	С. Г. — С.С. Гулямов	Ташкент, ИВ АН РУз	Машраб
10.	С. Дем. — С.М. Демидов	Краснодарский край	Арчман-ата; Богаз дашы; Гёзли-ата; Дана-ата; Ков-ата; Курбанмурад-ишан; Магтым мээззем; Овлия; Сейит Неджепи; Туркменистан; Шевлан; Ших Алов
11.	З. Дж. — З.А. Джандосова	СПб, СПбГУ	Казахстан
12.	М. Кам. — М.М. Камилов	Ташкент, ТГИВ	ал-Касани: Муджаддидийа (с Б. Б.); Рукйа (с Б. Б.); ас-Самарканди; Хиндустани (с Б. Б.)
13.	И. К. — И.А. Каюмова	Ташкент, ИВ АН РУз	ар-Рабгузи
14.	Ш. К. — Ш.Э. Кейбулаев	Симферополь, Крым	Зынджырлы мадраса; Крым
15.	М. К. — Михаэль Кемпер	Bochum, Ruhr-Universität	Ваисов
16.	Б. К. — Б.Д. Кочнев	Самарканд, ИИ АН РУз	Мусульманский чекан
17.	А. К. — Аннетт Крэмер	Bochum, Ruhr-Universität	Отин; Хатм-и йаздахум
18.	Н. Мир. — Н.К. Мирмахмудов	Ташкент, ИВ АН РУз	Нодирхон-домла
19.	Аш. М. — А.К. Муминов	Ташкент, ТГИВ/Bochum, Ruhr-Universität	‘Абд ар-Рахим-баб; ал-А‘радж (с Б. Б.); Арслан-баб; Исхак-баб; Исхидж-баб; Мухаммад Парса (с Ю. П.); Шамс ал-а’имма
20.	Р. М. — Р.М. Мухаметшин	Казань, ИТЭ	Баязитов, Гатаулла; Татарстан
21.	Х. Н. — Х.Г. Надырова	Казань, КАСА	Абузар; Асан-Елга; Булгар; Жамиг; Казылино; Кул-Шариф (с Н. Х.); Кшкар; Маскара; Миградж; Рамазан; Ринат; Таубэ; Хузайфа б. ал-Йаман; Чистополь
22.	Е. Н. — Е.Г. Некрасова	Ташкент, ИИ АН РУз	Кыз-Биби; Ляби Хауз; Пои Калан; Султан-садат (с Б. Б.);
23.	Ю. П. — Юрген Пауль	Halle-Wittenberg, Martin-Luther-Universität, Institut für Orientalistik	Мухаммад Парса (с Аш. М.)
24.	С. П. — С.М. Прозоров	СПб., СПбФ ИВ РАН	ал-Андарасбани; ал-Бухари (с Р. Т.)
25.	Р. С. — Р.Р. Салихов	Казань, ИЯЛИ АН РТ	Апанаев, Габдулла
26.	Р. Т. — Р.Р. Тохтаев	Ташкент	ал-Бухари (с С. П.)
27.	М. Ф. — М.Н. Фархшатов	Уфа, ИИЯЛ УНЦ РАН	Бигиев, Муса
28.	А. Хаб. — А.Ю. Хабутдинов	Казань, КЮИ МВД РФ	Абызы
29.	Ан. Х. — Ан.Б. Халидов	СПб., СПбФ ИВ РАН	Бартольд
30.	Н. Х. — Н.Х. Халитов	Казань	Кул-Шариф (с Х. Н.)
31.	А. Х. — А.А. Хисматулин	СПб., СПбФ ИВ РАН	Х^ваджаган
32.	М. Ш. — Мария Шуппе	Paris, CNRS	Джуйбари (с Б. Б.)
33.	А. Э. — А.С. Эркинов	Ташкент, ТНУ	Нава’и (с Б. Б.)

List of authors and articles

1.	С. А. — S.N.Abashin	Moscow	Burhaniddin-Kylych; Zangi-ata; Iskandar-poshsho; Safid-Bulan; Sokit; Sufi; Chiltan
2.	О. А. — O.F.Akimushkin	St.-Petersburg	Kulal
3.	Н. А. — N.E.Aleskerova	Baku	Gulshani; Gulshaniya
4.	А. А. — A.K.Alikberov	Moscow	Djuma; Kyrkhlyar; Northern Caucasus
5.	Б. Б. — B.M.Babadjanov	Tashkent	al-A'radj (with Аш. М.); Djuibari (with М. Ш.); 'Ishqiya; Masnawi-khʷani; Mudjaddidiya (with М. Кам.); Nawa'i (with А.Э.); Rawnaqi (with Ш. В.); Ruqya (with М. Кам.); Sadat-i Tirmiz; Sultan-sadat (with Е. Н.); Faqiri (with Ш. В.); Hikmat; Hindustani (with М. Кам.); Hudjra
6.	В. Б. — V.O.Bobrovnikov	Moscow	Adat; Ghazi-Muhammad
7.	Ш. В. — Sh.Vahidov	Tashkent	Rawnaqi (with Б. Б.); Sadr-i Ziya; Faqiri (with Б. Б.)
8.	К. В. — K.Vohidova	Tashkent	al-Islah
9.	С. Г. — S.S.Gulyamov	Tashkent	Mashrab
10.	С. Дем. — S.M.Demidov	Krasnodar region	Archman-ata; Boghaz dashy; Gyezli-ata; Dana-ata; Kow-ata; Qurbanmurad-ishan; Maghtym meezzem; Owliya; Seyit Nedjepi; Turkmenistan; Shewlan; Shikh Alow
11.	З. Дж. — Z.A.Djandosova	St.-Petersburg	Kazakhstan
12.	М. Кам. — M.M.Kamilov	Tashkent	al-Kasani; Mudjaddidiya (with Б. Б.); Ruqya (with Б. Б.); as-Samarqandi; Hindustani (with Б. Б.)
13.	И. К. — I.A.Kayumova	Tashkent	ar-Rabguzi
14.	Ш. К. — Sh.E.Keybulaev	Simpheropol, the Crimea	Zyndjyrly madrasa; the Crimea
15.	М.К. — Michael Kemper	Bochum, Ruhr-Universität	Waisov
16.	Б. К. — B.D.Kochnev	Samarqand	Muslim coins
17.	А. К. — Annette Krämer	Bochum, Ruhr-Universität	Otin; Khatm-i yazdahum
18.	Н. Мир. — N.R.Mirmahmudov	Tashkent	Nodirkhon-domla
19.	Аш. М. — A.K.Muminov	Tashkent/Ruhr-Universität-Bochum	'Abd ar-Rahim-bab; al-A'radj (with Б. Б.); Arslan-bab; Ishaq-bab; Ishidj-bab; Muhammad Parsa (with Ю. П.); Shams al-a'imma
20.	Р. М. — R.M.Muhametshin	Qazan	Bayazitov, Gataulla; Tatarstan
21.	Х. Н. — Kh.G.Nadyrova	Qazan	Abuzar; Asan-Elga; Bulghar; Jamigh; Kazylino; Qul-Sharif (with Н. Х.); Kshkar; Masqara; Migradj; Ramazan; Rinat; Taube; Huzaifa b. al-Yaman; Chistopol'
22.	Е. Н. — E.G.Nekrasova	Tashkent	Qyz-bibi; Lyabi Hawz; Poi Kalan; Sultan-sadat (with Б. Б.);
23.	Ю. П. — Jürgen Paul	Halle-Wittenberg, Martin-Luther-Universität, Institut für Orientalistik	Muhammad Parsa (with Аш. М.)
24.	С. П. — S.M.Prozorov	St.-Petersburg	al-Andarasbani; al-Bukhari (with Р. Т.)
25.	Р. С. — R.R.Salikhov	Qazan	Apanaev, Gabdulla
26.	Р. Т. — R.T.Tokhtaev	Tashkent	al-Bukhari (with С. П.)
27.	М. Ф. — M.N.Farkhshatov	Ufa	Bigiev, Musa
28.	А. Хаб. — A.Yu.Habutdinov	Qazan	Abyzy
29.	Ан. Х. — An.B.Khalidov	St.-Petersburg	Barthold
30.	Н. Х. — N.Kh.Khalitov	Qazan	Qul-Sharif (with Х. Н.)
31.	А. Х. — A.A.Khismatulin	St.-Petersburg	Khʷadjagan
32.	М. Ш. — Maria Szuppe	Paris, CNRS	Djuibari (with Б. Б.)
33.	А. Э. — A.S.Erkinov	Tashkent	Nawa'i (with Б. Б.)

Список иллюстраций

Список статей Выпуска 1

Список статей Выпуска 2

1. Абу Муслим —В.Б.
2. ал-Алкадари — А.Ш.
3. Ахмад ал-Йамани — А.Ш.
4. Баб ал-абваб — А.А.
5. Барбари — Л.Ж.
6. ал-Баруди — М.Ф.
7. Батал-хаджжи — Дж.М.
8. Белуджи — Л.Ж.
9. Биби-Хоним — Д.А.
10. ал-Булгари — М.К.
11. «Ваххабиты» Северного Кавказа — В.Б., А.Я.
12. Вис-хаджжи — Дж.М.
13. Габаши, Хасангата — Р.С.
14. ал-Гидждувани — О.А.
15. Гулам-ата, Нармат — Б.Б., А.М.
16. Гул-и сурх — Б.Б.
17. Давра — С.А.
18. Дамулла — А.М.
19. Дарвишона — С.А.
20. Дарпуш — А.А.
21. Дахма — Е.Н.
22. Джайне — Дж.М.
23. Джамшеди — Л.Ж.
24. Дукчи-ишан — Б.Б.
25. Дюльдюль Али — Дж.М.
26. аз-Замахшари — Ан.Х.
27. Ибрахим-хазрат — Б.Б.
28. ал-‘Илм ал-ладуни — А.Х.
29. Ишан — С.А.
30. Каф — Дж.М.
31. Качаев, Омахан — Дж. М.
32. Каяев, Али — В.Б.
33. ал-Кикуни — В.Б.
34. Кимийа-йи са‘адат — А.Х.
35. Кисты — Дж.М.
36. Коран Байсунгура — А.М.
37. Кори — С.А.
38. ал-Кудуки — А.Ш.
39. ал-Курсави — М.К.
40. Лаух — Д.А.
41. Маджиди, Салахеддин — Ф.Аб.
42. Мактаб — Р.Р.
43. ал-Марджани — Ан.Х.
44. Марсийа — О.Н.
45. Махкама шар‘ийа — В.Б.
46. Махр — Н.Л.
47. Мусульманская фракция — Л.Я.
48. Мусульманское духовенство — М.Ф.
49. Мухаммад-Рафи‘ — А.Ш.
50. Никах — Н.Л.
51. Ногайцы — А.Я.
52. Ок-суяк — С.А.
53. Панджа — Б.Б.
54. Паранджа — Н.Л.
55. Пир — С.А.
56. Порадуз, х^{в}аджа — Б.Каз.
57. Сагана — Б.Б., Е.Н.
58. Саййил — Б.Б.
59. ас-Сам‘анийа — С.П.
60. Сафар-качты — Н.Л.
61. Туг — Б.Б., Е.Н.
62. Тукаевы — М.Ф.
63. Тура — С.А
64. Турк-и Джанди — Б.Каз.
65. Уджагъабыр — В.Б.
66. ал-Хадир — Р.Р.
67. Хазара — Л.Ж.
68. Хазира — Е.Н., Б.Б.
69. Хазира Чашма-йи Аййуб — Б.Б., Е.Н.
70. Хазрат-и Имом — Б.Каз.
71. Хатна-туй — С.А.
72. Хусайнийа — Б. Б.
73. Хуштадинский зийарат — В.Б.
74. ЦДУМ — М.В., Р.У.-К., Д.Аз.
75. Чашма-йи Аййуб — Б.Б., А.М., Е.Н.
76. Чилла — Б.Б.
77. Чираг-дан — Б.Б., Е.Н.
78. ал-Чукури — М.К.
79. Чхар Бакр — Б.Б., А.М., Е.Н.
80. Шамаил — Р.Ш.
81. Шахимардан — С.А.